رضا الزواري

...في الفكر الجدلي

دراسة تحليلية نقدية ونصوص



... في الفكر الجدلي

دراسة تحليلية نقدية ونصوص

الكتاب : في الفكر الجدلي

المؤلف : رضا الزواري

الناشر : عيون المقالات. ص.ب 6714 سيدي عثمان ــ البيضاء

الطبعة : الثانية الدارالبيضاء 1987

المطبعة : النجاح الجديدة ــ الدار البيضاء

الإيداع القانوني رقم 1987/707

رضا الزواري

... في الفكر الجدلي

دراسة تحليلية نقدية ونصوص





الفصل الأول

طرح القضية

تستقي هذه السطور شرعيتها من الوضع المتأزم الذي يعيشه الفكر المادي الجدلي والممارسة السياسية التي نبعت منه. هذه الازمة تتسم بالكلية والشمول لانها تخللت النظرية وممارساتها العملية. اقول ازمة الفكر والممارسة لان طرح المسالة كما قام به الفلاسفة الجدد . يبدو لي عاجزا عن فهمها. لانه يعتبر ان للفكر فعالية مطلقة. وكان الواقع جملة من الاحداث المحايدة والبريئة الخالية من كل فعالية خاصة تشق الفكر فتفجر تماسكه كما ان الطرح المقابل الذي يبرىء الفكر ويعتبر ان الممارسة مذنبة لا يعدو ان يكون موقفا تبريريا يعتبر ان « التطبيق هزيمة » فيلح على نقاوة الفكر. ويقفز على المشكلة فيبقيها بدون حل.

ان الازمة مولدة وخلاقة فهي بزعزعتها للبديهيات تجبر العقل على اخذ موقف المفكر في التصورات والممارسات فهي وحدها التي تدفع الى العودة الى ما اعتبرناه يقينا لتسأله عن شرعيته ولتتمكن من اعادة طرح الاسئلة التي كانت تبدو قبل ذلك الوقت مستحيلة وتتمكن من ايجاد الاجوبة بهدف انقاذ الفكر او بهدف الاجهاز عليه.

فلا يوجد فكر يسمح لنفسه بالازلية ولا ممارسة تعتبر نفسها دائمة. وبما انهما ابتكاران انسانيان فانهما

معرضان دائما للمراجعة والنقد وحتى للموت. قد يعز علينا ذلك ويحز في نفوسنا لكن مسار التاريخ لا يتجه دائما حسب اهوائنا.

ان هذه الصفحات ناتجة عن شعور حاد بالازمة وما فتحته من تساؤلات جدية حول الفكر المادي الجدلي، تجبر على الوقوف عنده والتفكير فيه واخذ موقف له او عليه. فكما ان الموت يمكن ان يحيط بالفكر فمن الممكن كذلك ان يتواصل هذا الفكر لكنه يستمر مهزوما ومخذولا. فالقضية لم تعد قضية خيار فحسب لان حدة الازمة لم تعد تسمح بالانحلال. قد يجيب البعض بأن الازمة موجودة فعلا ولكنها في عقولنا وليست في الفكر المادي الجدلي لذلك علينا بمعالجة انفسنا ولنترك الفكر وشأنه. ان هذا الجواب لا يعدو ان يكون هروبا وتعاليا بالفكر وكأنه يمثل ذاتا مستقلة ومنفصلة عن جملة تصوراتنا وممارساتنا. فهو موقف انتيصاري يبقي على الفكر لكنه يدفع به لا محالة الى الحشرجة ويقضي عليه.

لذلك لنبتعد عن المواقف الانتصارية ولنقبل التحدي ولننتصب في الميدان لا كمدافعين بل كمغامرين لعلنا نتفطن الى نقاط القوة ومواطن الضعف في هذا الفكر ونخرج بعد ذلك منتصرين او لنخرج ونحن نحمل دفيننا على اعناقنا لنؤبنه ونولي انظارنا وجهة اخرى. فلا فائدة في فكر مريض

قلنا ان الفكر المادي الجدلي يعيش ازمة لكن طرح السؤال على هذا الشكل يبقي على كثير من الغموض. فما هو الفكر المادي الجدلي؟ هل يمثل وحدة فكرية وعملية يمكن الاتفاق عليها. كاتفاقنا على ان هذا الشيء هو كأس، او شجرة؟ اذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الاختلاف الموجود حول الفكر المادي الجدلي الذي يؤدي في بعض الحالات الى صراع مميت؟ ان الواقع يعكس لنا مواقف وتصورات وممارسات كلها تعتبر نفسها مادية جدلية فايها سنختار للاعتماد عليها في تعريفنا للفكر المادي الجدلي؟

يجيب البعض بأن المادية الجدلية الصحيحة هي التي تتأكد في التجربة. ولكن اليس هناك افكار مادية جدلية عديدة تأكدت في التجربة؟ ثم ما معنى انها تتأكد في التجربة؟ اية تجربة؟ التجربة المخبرية ام الممارسة الانسانية؟ اذا كانت التجربة المخبرية هي المثبتة فهو جواب لا معنى له لان المادية الجدلية لا تملك مخابر وان كان القول انها الممارسة فهذه الاخيرة قد اكدت العديد من الممارسات التي تدعي الانتماء الى المادية الجدلية فعلى أيها سنعتمد؟ قد يقول البعض نعتمد ما نعتقده صحيحا. لكن من اين نستقي هذه الشرعية؟ قد يقال اننا نستقيها من انطباق افكارنا مع من اسسوا الفكر المادي الجدلي. الا يسقطنا هذا في موقف نصي ومنطق دائري فنؤكد الفكر بالفكر؟ اليس هذا هو اقصى المواقف مثالية؟ فما معنى ان نحكم على الفكر بالفكر ونترك الممارسة؟ اذن ما العمل؟ اعتقد ان لا مفر من طرح السؤال الذي يبدو للبعض الجواب عنه بديهيا وهو ما المادية الجدلية؟ والقيام في مرحلة اولى بالتعرض لجملة الاجوبة التي قدمت لا للتوفيق بينها والخروج بتعريف شكلي لايعني شيئا. بل للقيام بمواجهة التعريف بقوله الداخلي ومنطقه الخاص اي بمواجهة مع جملة اعتماداته النظرية ومن بينها ان الفكر يحدد بالممارسة وان للفكر فعالية خاصة على الممارسة في هذا الاطار يمكن ان نتعرض لثلاث اجوبة اساسية قدمت تاريخيا حول الفكر المادي الجدلي . وان وجدت تصورات اخرى غيرها فهي تعود في اخر الامر الى احدها او هي تتفرع عنها.

الموقف الاول : الموقف الانطولوجي

يعتبر هذا الموقف المادية الجدلية علم الوجود والوجود يمثل وحدة تتضمن الطبيعة والمجتمع. فالمادية الجدلية تعكس الوجود (نظرية المعرفة/انعكاس) كما هو بدون زيادة ولا نقصان. فالوجود متناقض ومتحرك والمادية الجدلية تمثل هذا الوجود في مستوى العقل. فقوانين الوجود تنعكس في

المادية الجدلية في حقيقتها وهذه الاخيرة تمثل الوجه الثاني للوجود فهي صورة الوجود وقد اصبحت عقلا. فالمادية الجدلية بهذا المعنى هي الحقيقة العقلية للوجود المادي. ففيها يتبدى الوجود في ماهيته وفي ذاتيته فهي تمثل المطلق لانها تعكس الوجود فكريا. فلا يمكن ان نضيف عليها ولا ان ننقص منها ولا ان نكذبها لانها تمثل الوجود في صدقه الفكري. فالحياد عنها او تكذيبها هو ابتعاد عنه وتكذيب له وإذن فهو سقوط في الخطأ والوهم. فلا يوجد اي فكر اخر غيرها يقول الوجود لان الوجود قد وجد جوهره فيها. فهي الصدق المطلق والحق المطلق. فقوانين الجدل هي انعكاس لحركة الطبيعة. نفي النفي يعكس نمو الظواهر الحية (البذرة، الشجرة، الثمرة) وقانون التحول من الكم الى الكيف هو الصيغة العقلية لتحول درجات الماء في غليانه وبرودته، وقانون التناقض هو الكهارب السالبة والموجبة. نفس التصور نجده في المجال الاجتماعي فنفي النفي هو البورجوازية وقد نفت الاقطاع وهو البروليتاريا وقد نفت البورجوازية. . .

لقد استقى هذا الموقف الانطولوجي جذوره من عملية القلب التي قام بها ماركس وانجلز لقوانين الجدل الهيجلي. فالنواة الجدلية التي كانت تمشي على راسها وقع قلبها على رجليها. فقوانين الجدل عند هيجل هي تجلي العقل في الواقع وهنا يكمن خطأ هيجل حسب ماركس وانجلز لذلك يجب ان نقلب المعادلة لتصبح قوانين الجدل انعكاسا للواقع. ان الوجود جدلي لا لان قوانين العقل قد طبعت الوجود بل لان الوجود جدلي وقد تبدى في القوانين العقلية.

سنلاحظ في مناقشتنا لهذا الموقف كيف ان عملية «القلب» ابقت على جوهر الموقف الهيجلي وحولت المادية الجدلية الى موقف عقلاني مثالي لايختلف في اساسه عن الموقف الهيجلي. اكثر من ذلك فان الموقف الهيجلي يبقى على قوته لان عملية

«القلب» لم تتمكن من تحطيم تماسكه ومنطقه فلم تقدر على تحويله بل هي التي انزلقت تدريجيا الى مجاله وميدانه.

الموقف الثاني : العلمـاني الوضعـي

يؤكد على علمية المادية الجدلية في مجال التاريخ. فهي تؤسس علما بنفس الدرجة التي نقول بها ان الفيزياء علـم والكيمياء علم. فهي تؤسس نظرية تفسيرية للواقع التاريخي فتبني قوانين. هذا العلم يتمثل في المادية التاريخية او علم التاريخ او علم المجتمعات الانسانية. يمدنا كل من ماركس وانجلز في كتابهما «الايديولوجيا الالمانية» بتاريخية نشأة هذا العلم حيث يعتبر ان هذا الكتاب بمثابة خط فاصل بين وعيهما الما قبل علمي الهيجلي والفورباخي وتصورهمـا العلمـي المتمثل في الماديـة التاريخية. اما اللحظة المؤسسة لهذا العلم فهو «راس المال» الذي اكتشفت فيه قوانين نمط الانتاج الراسمالي. هذه القوانين تعمل بحتمية صارمة كالحتميـة الطبيعية. وهو ما يفسر كثرة المقارنات التي يستعملها ماركس بين قوانين المجتمع الرأسمالي وقوانين الفيزياء والكيميـاء والبيولوجيا. والصور الطبيعيـة المستعملـة لتؤكد حتميـة هذه القوانين فكما «لا يمكن ان نقيم شخصا بما يقوله علـى نفسه، كذلك لا يمكن ان نقيم مجتمعا بما يقولـه عن نفسـه» هذا ما يؤكده ماركس لابراز ان قوانين المجتمع لا تابه بالناس فهي تشق طريقهـا الحتمي غير عابئة بهم. فالمجتمـع هـو تكوينة خارجة عن نطاق وعي الافراد بها فهي سابقـة لهـم كأسبقية الطبيعة على الوعـي.

ان هذا الموقف لا يختلف في اساسه عن الموقف الذي يعبر عنه كل من كونت ودوركايم فكلاهما يعتبر ان تأسيس علم الاجتمـاع يرتبط بموقف ابستمولوجي ينطلق من اطروحـة اساسية وهي اسبقية المجتمع على الافراد فهو اي المجتمع

سابق لهم زمنيا ومعرفيا. فخارجية الظاهرة الاجتماعية تجعل منها شيئا. هذا «التشييء» للعلاقات الاجتماعية هو الشرط الضروري لتمثل الواقع الاجتماعي تمثلا علميا.

ان هذا الموقف العلماني الوضعي الذي يتخلل كتابات ماركس وبالخصوص انجلز يصبح تصورا طاغيا في مواقف الماركسيين اللاحقين فلينين يؤكد «ان الماركسية ستنتصر لانها تمثل الحقيقة» اما ستالين فهو يعتبر ان قوانين المادية التاريخية متأكدة حتما وكل ما يخالفها فهو خطأ وايديولوجيا. فهي اي المادية الجدلية تؤكد نفسها بنفسها ولا تحتاج الى شيء خارج عنها يؤكدها. ويصل هذا الموقف الى اعتقاد في صحة المادية الجدلية. يؤكده الرجوع الى استشهادات من النص الماركسي. فالاستشهاد بالقول الماركسي (ماركس، انجلز، لنين) هو تأكيد لصحة قول ستالين لان القول المؤسس يمثل الحقيقة، فما ينبع منه هو حقيقة فكل ما تؤكده المادية الجدلية، يمثل علما ومعرفة وحقيقة وكل ما يخالفها هو وهم وخطأ. فقوانين ماندال Mendel في الوارثة خاطئة لانها تخالف قوانين الجدل. بالمقابل فان افكار لسنكو Lyssenko في الوراثة صحيحة لانها نابعة عن قوانين المادية الجدلية. بهذه الطريقة تمت عملية انزلاق تدريجي من موقف يعتبر ان المادية الجدلية والتاريخية اسست علما في مستوى الفيزياء والكيمياء الى موقف تصبح فيه المادية الجدلية والتاريخية مثبتة لكل قول علمي. فصدق القول المادي الجدلي هو صدق كوني كل ما ينطبق عليه هو علم وكل ما يخالفه هو خطأ. فقوانين ماندال Mendel ليست خاطئة لان بنائها العلمي في مجالها الخاص لا يثبتها بل لانها تخالف المادية الجدلية والمنطق الصوري الرياضي لايدرس في الجامعات لانه مناقض للفكر المادي الجدلي.

من المؤكد ان هذا التصور الاخير الذي يبرز بقوة عند ستالين وعند كاوتسكي لا نجده بنفس الوضوح عند انجلز

وماركس وبالخصوص عند هذا الاخير. لكنه ليس غريبا عنهما فالعلاقة بينهما ليست علاقة خارجية بل علاقة داخلية، فهـو متضمن في موقفهما الذي يمثل شرطا من شروط امكانه.

في هذا المجال لا يمكن ان نمر بدون ان نعـرج علـى الثوسر Althusser فقد اعطى للموقف العلماني الوضعي طابعه النظري الناجز وفي نفس الوقت اوصله الى طريـق مسدود حتم تجاوزه. فقد طرح على المادية الجدلية والتاريخية جملة من الاسئلة الابستمولوجية بهدف اتمام بنائها العلمي :

ـ السؤال الاول : باي طريقة نستطيع تاكيد علمية المادية التاريخيـة؟

ـ السؤال الثاني : هل المادية الجدلية علم ام فلسفة ؟

لا اريد ان اقف على كل تفاصيل المدرسة الالثوسرية لان مواقفها تحتوي على كثير من التعديلات الهامة كما سنرى. لكننـي سأكتفي بالتوقف عند اللحظات الحاسمة في هذا الموقـف. عن السؤال الاول اي شروط علمية المادية التاريخية، يجيب الثوسر في مرحلتين :

المرحلة الاولى : بالعودة الى ماركس والى القول الابستمولوجي (بالخصوص باشلار). فالمادية التاريخية علم لانها «قطعت» مع الايديولوجيا كقولنا ان الفيزيـاء علـم لانهـا «قطعت» مع ايديولوجيا ارسطو. والكيميـاء علم لانها «قطعت» مع القول الايديولوجي المقابل «لافوازي» ضمنيا يعتبر الثوسر ان المادية التاريخية تخضع لنفس شروط علمية العلوم الاخرى (رياضيات، فيزياء، كيمياء) فهو يؤكد ان الماركسية بنت مجال علـم جديد هو التاريخ. وذلك بنقدها لكل ما هو ايديولوجيا ما قبل علمية، اقتصاد سياسي بورجوازي وفكر طوباوي وهيجلية وفورباخية. اذن فشروط علمية المادية التاريخية هي شروط علمية مـا اتفق على تسميته «بالعلوم الصحيحـة».

المرحلة الثانية : ان المتتبع لكتابات التوسر Althusser يشعر بالحرج والتردد الذي ينعكس فيها حول هذه القضية. كيف يمكن اعتبار المادية التاريخية علما بنفس درجة العلوم الاخرى بدون التاكيد على انها تخضع لنفس الشروط العلمية للعلوم الاخرى، اي الاستدلال المنطقي والتثبت التجريبي مع العلم ان هذا التثبت لا يكون الا مخبريا (باستثناء الرياضيات) فمجال المادية التاريخية هي المجتمعات او انماط الانتاج ولا يمكن اعادة انتاج الواقعة الانسانيـة مخبريـا كما تقوم به الفيزياء، والكيمياء بصفة مستمرة.

هذا الحرج هو الذي حمل التوسر على نقد قول «العلم» فـي مفهومهالعام وعوضه بمقولة «العلوم» فليس هناك علم بالمعنى العام Science بل هناك علوم Sciences وكل علم له شروط علميته الخاصـة به. بهذه الطريقـة فانه يعتبر ان الماديـة التاريخية علم لكنها ليست كبقية العلوم، فهي علم في حاجة الى بناء شروط صدقيـه، ! ! !

ما هي هذه الشروط؟ كيف يمكن بناؤها؟ لقد بقي الخطـاب الالتوسري صامتا ولم يجب عن هذه الاسئلة.

ان هذا الصمت هام جدا وسنتعرض اليه في ما بعد لنرى معناه، هل يعني صعوبة الامكان ام الاستحالة.

اما في ما يخص المادية الجدلية فالموقف الالتوسري يمثل تحولا هاما عن الموقف الانطولوجي والموقف العلماني الوضعي بالرغم من انه لم يستطع التخلص من هذا الاخير تخلصا تاما، فالمادية الجدلية ليست علما، وقوانين الجدل ليست قوانين لان ذلك يسقطنا في موقف وضعي اذ تصبح المادية الجدليـة علم العلوم. مقابل ذلك يؤكد التوسر على انها اي الماديـة الجدلية لا تعدو ان تكون فلسفة، وما يسمى بالقوانين هي جملة مبادىء او طروحات، -فبما ان كل علم ينشأ يفرز فلسفة فان

المادية التاريخية قد افرزت فلسفتها المتمثلة في المادية الجدلية. في بعض الحالات يتجه الثوسر الى جعل المادية الجدلية ابستمولوجيا الممارسة العلمية، فهي تضع خطوط فصل بين ما هو علمي وما هو غير علمي. لا يستمر الثوسر على هذا الموقف بل يتحول عنه الى موقف اخر يربط الفلسفة بالممارسة الاجتماعية ويعتبرها تخللا للسياسة في الممارسة النظرية وفي العلم. بهذا المعنى لا تتأكد الفلسفة بالتثبت العلمي بل بالممارسة. لكن هذا الموقف الجديد هو نفسه يبقي على جملة من التساؤلات بدون جواب. ما هي الاختلافات الموجودة بين السياسة والفلسفة؟ اذا كانت السياسة ايديولوجيا تتأكد بالممارسة وكذلك الامر بالنسبة للفلسفة، فما هو الفرق اذن بينهما؟ الا يمكن اعتبار الفلسفة ايديولوجيا؟ ثم ما هو تأثير تسرب الايديولوجيا/السياسة بواسطة الفلسفة على الممارسة العلمية وبالاساس على علم التاريخ او المادية التاريخية؟ هل تحافظ العلوم على موضوعيتها التي تجعل منها مسارا بدون ذات ؟ واذا امكن ذلك في العلوم الطبيعية فهل هو ممكن في المادية التاريخية؟

مرة اخرى يصمت الثوسر ولا يجيب عن هذه الاسئلة لكن اهمية موقفه وما يجعله مختلفا عن الموقفين الاولين اللذين يتميزان باطمئنانهما وانتصارهما هو الموقف القلق الحرج الذي يبقي الباب مفتوحا لجملة من التساؤلات حول طبيعة الفكر المادي الجدلي.

الموقف الثالث : فلسفة البراكسيس

لقد مثل ظهور هذا الموقف عملية رفض للموقف الوضعي/العلماني الذي برز في شكل ايديولوجية اقتصادية. تجعل من الاقتصاد محركا مطلقا للتاريخ. فهو يسير حسب ضرورة قوانين اقتصادية صارمة تتجاهل كل تدخل لذوات انسانية فلا تعدو هذه الاخيرة كونها مجرد ارادات تعيش دائما تحدي القوانين الاقتصادية فتجعل من هذه الذوات وتصوراتها

اوهاما مستمرة. ان سيطرة الموقف الاقتصادي سواء كان في تكوينته الروسية الستالينية او الالمانية الكاوتسكية، اعتبر انذاك من طرف غرامشي كمرض رئيسي الم بالمادية الجدلية فتجاوزه يستوجب العودة الى هيجل من جهة والـى الفكـر الفلسفي السياسي مع ميكيافلي من جهة اخرى.

ان العودة الى هيجل تمثل مفاجأة بعد ان عرفنا ان نشأة المادية الجدلية قامت على تجاوز للهيجلية، لكن في تلك الظروف حيث سيطر الفكر الاقتصادي سيطرة كاملة، فان هيجل يمثل سلاحا فعليا ضد هذا التصور فالفلسفة الهيجلية قامت على التأكيد على العلاقة المركزية بين الذات والموضوع فنقـد الموضوعيـة المطلقة في صورتها الشلنغيـة Schelling مثل احد اللحظات الحاسمـة في بناء الفلسفـة الهيجليـة؛ والاقتصادوية ما هي الا تقهقر الى الموقع الموضوعي هذا.
كما ان العودة الى هيجل بدون التوقف عند ماركس يمثل نقدا ضمنيا للمادية الجدلية في تجلياتها الاقتصادية. فعند ماركس وانجلـز توجد بوادر الايديولوجية الاقتصادية هذا ما اراد التعبير عنه غرامشي في قولته المشهورة «البروليتاريا ضد راس المال» والمقصود هنا هو كتاب راس المال.

ان علاقة الانسان مع واقعه الاجتماعي ليست علاقة ذات مع موضوع بل علاقة عملية، فليس هناك واقع خارج نطـاق عملية التغيير التي يقوم بها الانسان لذلك فأي وضع اجتماعي لا يتسم بالموضوعية والحتمية الصارمة بل يتميـز بسيرورة تاريخية مستمرة فان كانت هناك قوانين فهي تاريخية لان التغير والتحول يمثلان وجودهـا. فالتغيير مطلق اما الثبات فهـو نسبي. هذا التأكيـد الغرامشـي هو الذي يعطـي لفلسفـة البراكسيس طابعهـا التاريخوي .

ان العودة الثانية التي تبدو مفاجئـة هي العودة الـى ميكيافلي. ما علاقة ميكيافلي بالمادية الجدلية؟ لقد كان هـدف

غرامشي هو التأكيد على ان السياسة هي المجددة في كل ممارسة اجتماعية فان كانت هناك نظرية فلا يمكن ان تكون الا نظرية السياسة. وميكيافلي هو الذي خطا في هذا الاتجاه اشواطا بعيدة. ثم ان ميكيافلي سمح لغرامشي باعادة النظر في مفهوم الحزب ووظيفة المثقف بالمجتمع بهدف تحديد علاقة السياسي والايديولوجي بالواقع الاجتماعي. فالسياسة والايديولوجيا لا تمثلان الخطأ والوهم بل ان فعاليتها تبرز من حيث انها قوة تغيير فهما قبل كل شيء «براكسيس».

ان عملية المسح التي قمت بها لمختلف المواقف التي عرفتها المادية الجدلية تفرض نفسها على كل من يريد ان يلقي اليوم نظرة نقدية على الفكر الجدلي لان استمراريته ارتبطت بجملة هذه المواقف والتصورات التي مكنت الفكر الجدلي من حركية وحيوية لم يعرفها اي فكر اخر. ثم ان عملية المسح هذه تفرض نفسها على كل محاولة تهدف الى التفكير في الازمة التي يعرفها الفكر الجدلي المادي فهذه المواقف المختلفة توفر الاليات الاساسية والمقدمات الاولى لعملية تجاوز هذه الازمة فعمق هذه الازمة يكمن في انها زعزعت القاعدة النظرية لهذا الفكر، فالازمة لم تمس جانبا من جوانب هذا الفكر بل مست كيانه في كليته.

ان السطور التي سنقرأها لا تطمح ابدا في تجاوز هذه الازمة فهو عمل طويل النفس، لكنها بالرغم من حدودها ستحاول ان تعيد النظر في بناء الفكر الجدلي وذلك بالاعتماد على جملة المواقف التي تعرضت لها. فهذه المواقف تحمل كلها في طياتها اسباب الازمة وامكانيات تجاوزها. وسيكون الموقف الاخير «فلسفة البراكسيس» هو موجهنا الاول والرئيسي في مغامرة البحث هذه.

لذلك سنستعمل هذه المواقف بدون ترتيب زمني تاريخي فهي تمثل اسلحة في ايدينا نستعملها في كل موضع تفرض نفسها

علينا فيه. فسنعود الى فلسفة البراكسيس بواسطة هيجل لنقد العلمانية الوضعية ونستعمل ماركس لابراز حدود هيجل، و سنلتجيء الى الثوسر مع التاكيد على نقائصه، سيبرز ان كل هذه اللحظات التي توقفنا عندها متواجدة في فكر ماركس وانجلز مكونة لوحدة متشابكة مترابطة ومعقدة تقنع بأن الفكر المادي الجدلي ليس مجرد علم بل هو اعقد من ذلك بكثير.
وكمعاينة لهذه المواقف المختلفة ولتشابكها سنضيف عددا من النصوص حول الفكر الجدلي وبالخصوص المادي منه نحاول تبويبها حسب الاشكالية التي طرحناها في هذا التقديم كشاهد عليها من ناحية وكعودة ضرورية الى النص في حركيته وحيويته.

الفصل الثاني

جدلية الفكر والواقع

حــول العلم والايديولوجيا

لقد حددت عملية المعرفة تاريخيا بثنائية مضاعفة تمثلت في زوجين من الاقطاب :

حقيقة ــ خطأ
جوهر ــ عرض

فالبحث في الجوهر يمكننا من الوصول الى الحقيقة، وتغيب الحقيقة اذا ما بحثنا في العرض فالبحث في العرض يفرز ضرورة تصورات وافكارا خاطئة. وللتأكد من صحة ما نقدمه يمكن ان نعود الى افلاطون ونتتبع الطريق الذي اخذه مسار المعرفة مرورا بكانت وفورباخ وماركس حتى التوسر. فسنلاحظ ان الثنائية المذكورة تعمل في كل هذه المحطات الهامة من تاريخ الفكر وبدون شك في كل مرحلة ومحطة تتغير المفاهيم والتصورات وتعطى لهذه الثنائية تسميات مختلفة لكنها في اساسها تبقى فاعلة في النظر الى المعرفة.

فقد اعتبر افلاطون ان الواقع والتجربة لا يفرزان الا معرفة واهمة في صحتها والحقيقة تكمن في تجاوز هذا الواقع للبحث عنها في عالم الجواهر، اما كانت فقد ارتبطت اشكالية

المعرفة عنده بالتفكير في ثنائية العوارض والجواهر (الشيء لذاته والشيء في ذاته).

نفس الاشكالية متضمنة في الفكر الفورباخي فالحقيقة تتمثل في الواقع، في الانسان الواقعي اما الخطأ/الوهم فهو في التصور الديني لهذا الواقع الذي يمثل صورة واهمة للانسان الواقعي، ويتواجد عند ماركس وانجلز نفس التصور : الحقيقة تتمثل في معرفة الواقع اما الخطأ فهو في كل فكر يتعالى على الواقع كالثنائية مادية/مثالية، وفي بعض المواضع يكمن الخطأ عند ماركس في الواقع المعاش الذي يبقى في سطح الحقيقة وتكمن الحقيقة وراء هذا الواقع الظاهر هذه الثنائية هي التي تمحور افكار الثوسر فالخطأ هو افراز للايديولوجيا اما الحقيقة فهي افراز للعلم. فالمعرفة الحقيقية هي نفي لا بمفهومه الهيجلي بل الباشلاردي للايديولوجيا، فالحقيقة في العلم الماركسي لم تبن الا على انقاض الخطأ البورجوازي المتمثل في الاقتصاد السياسي.

لا يخفى علي الاختلاف الموجود بين كل هذه الفلسفات والتصورات وفي بعض الاحيان التناقضات الموجودة بينها لكن الشيء الذي اردت تأكيده هو استمرار فعالية هذه الثنائية في كل هذه الفلسفات بالرغم من الاختلافات الموجودة بينها والعلاقة بين افلاطون وماركس ليست علاقة تواصل بل علاقة «قلب» فما هو حقيقة/جوهر بالنسبة للاول يصبح خطأ بالنسبة للثاني والعكس.

وما هو واقع في مفهوم ماركس يختلف عن الواقع في مفهوم فورباخ فالواقع الماركسي هو بنية معقدة تشمل الاقتصاد والسياسة والايديولوجيا بينما الواقع الفورباخي يتمثل في الانسان المجسم بمفهومه الوجودي ولا نستوعب مقولة الواقع الالثوسرية الا بالعودة بها الى الفكر الباشلاردي فالواقع ليس ما يبرز لنا في تلقائيته بل ما كان علينا ان نفكر فيه فالكلية

الواقعية هي كلية فكرية وليست الواقع المجسم والانسان المجسم ولا اريد ان اهمل ما حصل على فكر الثوسر من تغيير حول الايديولوجيا فمن تصور الايديولوجيا = خطأ = وهم الى اعطاء الايديولوجيا مفهوما واقعيا يمر عبر اجهزتها التي تجعل من الفرد في المجتمع فردا «مستدعي» وهي تحولات هامة سأستعملها في تحليلي هذا لكن الثوسر توقف عند هذا الحد وبقي التصور الذي يسيطر على مقولة الايديولوجيا هي الخطأ = الوهم مقابل العلم = الحقيقة.

ان هذه الاختلافات موجودة وليس في نيتي طمسها لكنني بتركها جانبا اريد ان أؤكد على ناحية هامة متضمنة في كل هذه الفلسفات وهي الاقرار باشكال وطرق مختلفة بوجود مجال من مجالات اللاحقيقة والوهم والخطأ مقابل مجال من مجالات الحقيقة والواقع.

ان هذه الرؤية حين تنزل من ميدان الفلسفة الى ميدان الممارسة والسياسة تتسطح وتبتذل وتطبع بطابع مطلق فكل الافكار المخالفة لافكاري والممارسات المخالفة لممارساتي هي ايديولوجيا = خطأ = وهم مقابل الحقيقة والواقعية المتسمة بها افكاري. ويزيد في تدعيم هذا الاعتقاد النجاح النسبي والجزئي لهذا التصور او ذاك فيطبع تلك الافكار والممارسات بطابع اليقين والمعتقد.

لا اهدف بقولي هذا الى طمس الاختلاف بين المعرفة العلمية والايديولوجيا ولا الى تجاهل التمييز الضروري بين العلم والواقع المعاش بل أؤكد اننا حين نطبع هذه الثنائية بطابع مطلق يصبح التقسيم اعتباطيا ويفقد التمييز بين مستويات المعرفة فعاليته وجدواه لذلك لا بد من اعادة النظر في هذه الثنائية وفي هذا التقسيم بهدف ارجاعها الى حجمها الحقيقي.

وفي هذا المجال يمثل هيجل والعودة الى فلسفته سندا نظريا

هاما ولحظة هامة في تجاوز الثنائية المعرفية فقد اكد هيجل ان العقل لا يقف من الواقع موقف القطب الخارجي عليه ولا يمثل الواقع جوهرا يقف امام العقل، وقد تعرض هذا الموقف الى عدة تفسيرات حاولت ان توجهه في هذه الناحية او تلك انطلق البعض منها من موقف تجريبي يعتبر ان الواقع عقلاني اي انه يمكن فهم الواقع فهما عقليا. الم يؤكد هيجل نفسه ان الفلسفة تأتي متأخرة لتعقل الواقع. ؟ فالواقع حسب هذا التفسير يتضمن معقوليته وما علينا الا تجريدها بواسطة التفكير. فالفكر التجريبي يعتبر ان الطبيعة كتاب مفتوح وما علينا الا قراءة سطوره.

يوجد تفسير ثان للقول الهيجلي المذكور وهذا المعنى تسمح الفلسفة الهيجلية بظهوره فبمقتضى هذا التفسير يصبح معنى القول : لا وجود لواقع غير العقل فالعقل يتأمل ذاته في الواقع. فالواقع لا يعني المجسم والمحسوس بل العقل وهذا التفسير يشتمل على تصور عقلاني مثالي للقول الهيجلي يعود به الى موقف فختوي Fichte ونعلم مدى تأثر هيجل بفلسفة فختة.

ان قول هيجل «كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي» يتحمل معنى اخر يختلف عن المعنيين السابقين بدون ان ينفيهما. فالقول الهيجلي المذكور اذا ما نظرنا اليه في عموميته لا يمكن تفنيده، فهو يؤكد على انه ليس هناك مجال من مجالات الواقع لا عقلاني اي خاطيء. بل ان الخطأ يبرز حين ننظر الى الحدث في عزلته. لكننا اذا وضعناه في الكل فهو يأخذ مكانه وبالتالي عقلانيته. لكن البقاء في هذا المستوى لا يكفي فالكل الهيجلي هو المطلق والمطلق هو العقل، فكل حدث صحيح لانه يمثل في خصوصيته واحاديته تجل للمطلق. لكن هنا بالضبط يسقط هيجل لان المطلق بهذا المعنى لا يتمثل في ما يمارسه الانسان بقدر ما هو العقل الذي يكون دائما وابدا حاضرا ينتظر وعي للانسان له ليتحقق الخلاص بالامتزاج به.

انني سوف لا اتبع القول الهيجلي في استنتاجاته الاخيرة واركز فحسب على ما يشتمل عليه تصوره من تجاوز للثنائية [عرض، جوهر، خطأ، حقيقة] فمعرفة العرض هي لحظة ضرورية في مسار المعرفة. وليس هناك جوهر وعرض بالمعنى الثنائي بل وجود تاريخي مفتوح بكل امكاناته يسمح بافراز عدد من الاقوال الحقيقية التي تتحدث عنه بطريقة يسمح لها بها ويجعل من البعض منها ممكنا والبعض الاخر غير ممكن. لكن في حدود الاقوال الممكنة ليس هناك ما هو اكثر او اقل صحة من الاخر. ونجاح او فشل قول ما في الممارسة لا يعطيه شرعية الاطلاق لاننا اولا وفي نفس الوقت نجد عددا من الاقوال التي تنجح في الممارسة، ثم حتى اذا ما وجد قول يحتوي على امكانات في النجاح اكثر من الاقوال الاخرى فان نجاحه يستوجب رغم ذلك قدرة على تحويل هذا الامكان الى نجاح فعلي. لكن يجب ان يبقى حاضرا في اذهاننا انه امكان من جملة امكانات اخرى فالخطاب الديني مثلا ليس وهما ومقولاته الاساسية الله، الخلق الاخرة... الخ ليست وهما فهي تقول الواقع حسب الامكان الذي يسمح به هذا الواقع بصورة اخرى فان القول العلمي نتيجة لشروط الامكان المتوفرة في فترة ظهور الدين هو قول غير ممكن ولو افترضنا وجوده لما كانت له الفعالية التي يملكها اليوم. ان تأكيدنا على ان الدين مثل في فترة معينة القول الممكن لا يعني ان ينفي امكان اقوال اخرى مختلفة وحتى مضادة له في بعض الاحيان، ثم انه يشق من داخله بجملة من الاقوال المختلفة.

ان نجاح القول الديني يتجسد في ممارسته وهذا النجاح يعود الى توفر شروط امكانه اكثر من شروط امكان اي قول اخر الا ان تجسده في الممارسة يبقى مع ذلك مرتبطا ذوات عملت طويلا من اجل تحويله من الامكان الاكثر الى التجسد الفعلي. ان القول الديني اذن لم يبق معلقا في مستوى الفكر ومقولاته الاساسية المذكورة تجسدت وسمحت بجملة من الممارسات

والوقائع. الصلاة والصوم والجوامع والصراعات الدينية الكلامية والحروب، ولا يكفي ان نقول ان ذلك طبيعي لان مقولة الله مثلا ليست الا الطبيعة المجردة للانسان موسى اوعيسى او محمد فجملة الممارسات التي مكنت منها هذه المقولة لم تبق في حدود الفرد او الافراد المؤسسين لها بل تجاوزتهم وفتحت امكانات لم يكونوا ليحلموا او يتنبؤوا بها فهي لم تعكس جوهر الانسان في مفهومه الفورباخي لانها تجسدت تاريخيا في جملة من الممارسات الفعلية. فهي لم تمثل وهما بل كانت اكثر حقيقة من اي حقيقة اخرى.

لذلك ففي هذا المستوى لا معنى للتمييز بين الحقيقة والوهم او الخطأ لان القول بان الدين يمثل الوهم او الخطأ مقابل الحقيقة التي يمثلها العلم يجرنا الى وضع القول العلمي في مقام مركزي نقارن به كل الاقوال الاخرى. فنسقط في موقف وضعي علماني يمسح التاريخ ويجعل من العلم مطلقا ومقياسا وهي نظرة لا معنى لها لانه كما اكد على ذلك ماركس «لاتطرح الانسانية على نفسها الا المشاكل التي تستطيع حلها» فظهور العلم لم يكن ممكنا في الشروط التي ظهر فيها الدين، فالدين اذن يمثل حقيقة تلك الشروط كما ان العلم يمثل حقيقة شروط اخرى. وقد عاش الناس ولقرون طويلة واقعهم من خلال الدين وعاشوه على انه حقيقة.

نفس الشيء يمكن ان نقوله حول ما سمي «بالعرض او التجربة المعاشة» فلا معنى لمقارنة نقوم بها بين التجربة العلمية والتجربة المعاشة لاننا حتما سنأخذ من الاولى مقياسا مطلقا نحكم به على الثانية بالخطإ والوهم لكن الحقيقة غير هذه اذ ان التجربة المعاشة ليست اقل صحة من التجربة العلمية بما انها قد حددت منذ قرون ممارسات الناس ولا تزال الى يومنا هذا محور حياتنا اليومية. في هذا الاتجاه نفهم قولة هيجل من ان العرض هو جزء من المطلق وان نفيه لا يعني عدمه او خطأه. بهذا المعنى يصبح العلم قولا من جملة اقوال

ممكنة تاريخيا ولا يظهر الا بتوفر شروط امكانه فهو لا يمثل حقيقة مطلقة بل يمثل حقيقة شروط كما مثل الدين حقيقة شروطه.

اذا كان ما قدمناه صحيحا فانني اقترح تعويض الثنائية، علم = حقيقة وايديولوجيا = خطأ = وهم بمقولة شروط الامكان وتتحدد هذه الشروط بالتكوينة الطبقية لمرحلة تاريخية معينة. هذه التكوينة تتألف من العلاقات الطبقية، لكن لا توجد هذه الطبقات بصفة مجردة بل وجودها يبرز دائما في حالة صراع وتناقض مستمرين هذا الصراع والتناقض يتم دائما في اطار تاريخي وهذا الاطار هو ذاته محدد بطبيعة الصراع الطبقي فليس هناك قوانين متعالية وخارجة عن هذا الصراع كما انه لا توجد قوانين اقتصادية خارج الصراع الطبقي.

ان الصراع الطبقي الذي يتم في مرحلة تاريخية هو صراع كلي وشامل اقتصادي وسياسي وايديولوجي. وحين اميز بين المستوى الاقتصادي والسياسي والايديولوجي فان ذلك يبقى نظريا في اخر التحليل لان هذه المستويات الثلاثة متشابكة فما هو اقتصادي يفرز ما هو سياسي وايديولوجي وان للايديولوجي والسياسي فعالية اقتصادية فمثلا لا يمكن ان نفهم الاجر في مجتمع معين بالاعتماد على الاقتصادي فهناك عناصر سياسية وايديولوجية (الدولة، التقاليد...الخ) تلعب دورا في تحديد الاجر. كما اننا لا نفهم تكون الملكية خارج اطار العنف والدولة فالسياسي ليس عنصرا مقابلا للاقتصادي بل عامل من عوامل تكونه واذا تحدثنا عن عنصر اقتصادي باعتباره محددا فان ثقله هذا يرتبط بعلاقته المباشرة بتلبية حاجيات الناس ورغائبهم لكن لا يجب ان نعطي للحاجيات والرغبات وجودا مستقلا عن التاريخ وعن الصراع الطبقي

فهي دائما وابدا مطبوعة بطابع تاريخي ولا تعني ما يسميه الاقتصاديون بالطبيعة الانسانية فليس هناك طبيعة انسانية

ثابتة بل تكوينة تاريخية لانسان تاريخي.

لا ترتبط العلاقات الاقتصادية بحاجيات الانسان برباط شفاف بل تمر عبر نسيج ايديولوجي يعطيها شرعيتها ويساعدها على الاستمرار. هذا النسيج يتكون من جملة التصورات والممارسات المتجسدة في اجهزة ايديولوجية تملك طبيعة هيمنية بالمعنى الواسع للكلمة تتخلل الكل الاجتماعي وتمر عبر ثنائية القبول/الضغط. وتتأكد قوة النسيج الايديولوجي بمدى قبول الكل الاجتماعي لهيمنته وكلما دخل النسيج في ازمة هيمنية احتاج الى تقوية القطب الاخر وهو الضغط. لكن اجهزة الضغط ليست قمعا مطلقا بل ترتبط كذلك بجملة من الوظائف الاخرى كالاقتصاد والامن والمعرفة، كما تجد شرعيتها في هيكلية الكل الاجتماعي تتخلله عبر هذه الهيكلية (عائلة، تعليم...الخ) ان الهيمنية الايديولوجية ليست ابدا مطلقة ولا متجانسة اذ توجد دائما عناصر وعوامل تشق تجانسها. عناصر وعوامل مقاومة تعتبر جزءا لا يتجزأ من الظرف تعمل من داخله وتفكك تجانسه تدريجيا.

فهي لا ترتبط بالكل الاجتماعي التاريخي من الخارج بل من داخله وهي دائما حاضرة فيه بالرغم من محاولات نفيها وتحطيمها عن طريق الهيمنية.

حين نحدد ظرفا معينا فانه لا يمكننا تجاهل العنصر الطبيعي فله فعاليته الخاصة في الظرف ويتمثل في كل العوامل الخارجة عن نطاق ما ينتجه الانسان. وكثيرا ما تجاهل الماركسيون هذا العنصر، هذا التجاهل ارتبط بتصور ظهر منذ النهضة يعتبر ان الانسان هو سيد الطبيعة ومخضعها لارادته المطلقة، لكن بالاضافة الى ان هذا التصور لا يصدق على المجتمعات البدائية ويرتبط بنظرة حضارية تكنولوجية، انتاجية، فان الانسان بدأ يشعر بخطورة هذا التصور على التوازن الطبيعي الضروري لاستمرار الانسان نفسه هذا الوعي التدريجي يمثل

تذكيرا بضرورة اعطاء الطبيعة حجمها الحقيقي والفعلي في كل تصور وممارسة لان الطبيعة تملك وسائل انتقامهـا من تجاهل الانسان لها.

وبالرغم من ان العناصر الطبيعية سابقة للانسان وخارجـة عنه الا انها تأخذ طابعا تاريخيا ففعاليتها ترتبـط بالظـرف التاريخي والصراع الطبقي وبالتالي بالامكانـات المتوفـرة للانســان.

ان هذا الظرف المركب والمعقد هو الذي يمثل شرط امكــان القول فلا يمكن لاي قول سواء كان علميا او ايديولوجيا ان يفلت منه ويتأسس خارجا عنه فهو الذي يعطيه نوعيته وحدوده وهو الذي يولد امكانيات تجاوزه بالاعتمــاد على عناصـر المقاومة الموجودة في الظرف. بهذا المعنى فان كل قول يظهر بصدقه لانه يعبر بطريقة خاصة وحسب ما يمكنه منه الظرف عن هذا الظرف فليس هناك قول يوجد خارجه حتى وان اكد على خروجه فتأكيده هذا لا يتم الا لان الظرف يسمــح بــه. فالايديولوجيا البورجوازية ليست صنيعة كذب فهي لا تخادع بل تقول الحــق، ومقولــة «المصلحــة العامــة» هي تعبيــر البورجوازية عن وعيها بالتناقضات التي تشق المجتمع فهذه المقولة هي جزء من الهيمنية الضرورية لكل ظرف تاريخــي معين. اكثر من ذلك فهي لا تخادع لانها في الوقت الذي تخدم فيه البورجوازية نفسها اقتصاديا وسياسيا فهي تقوم بذلك عبر توفير حد ادنى ضروري للطبقات المهيمن عليها. فجهاز الدولة مثلا يحافظ على مصلحة الفئات المهيمنة لكن ذلك لا يتم الا بالحفاظ على حدود دنيا من مصالح الفئات المهيمــن عليها. فاصرار الطبقات المهيمنة على الوحدة والمصلحة العامة هو بوح بالتناقضات التي تشق الظرف وتعبير عن ضرورة تجانسها عبر توفير وسائل هذا التجانس.

والا لا نفهم ابدا كيف تستمر السلط السياسية وكيف تستمر

هيمنة الطبقات. لا يستطيع القمع وحده تفسير ذلك. فهنـاك عطالة اجتماعية متأتية من قيام الطبقات المهيمنـة بتوفيـر حدود دنيا مما يحتاجه الكل الاجتماعي. هل نستنتج مما تقدم انعدام الفارق بين العلم والايديولوجيا وذوبان الاختلاف بينهما في مقولة شروط امكان القول وصدق كل قول يظهر لان في ظهوره نفسه يكمن صدقه؟ بالفعل اذا انطلقنا من التمييز بين العلم = حقيقة والايديولوجيا = خطأ فان ما قلناه هو نفي لهذه الثنائية فالايديولوجيا ليست اقل صدقا من العلم، لكن هـذا القول لا يمسح الاختلاف بينهما.

هذا الاختلاف لا يرتبط بالصدق والخطأ بل بنشأة كل منهما وباجرائيتهما وفعاليتهما.

– فالقول الايديولوجي هو قول تلقائي وهو يهيمن على نسيج المجتمع كله فيتخلل كل تكوينته.

– ان نشأة القول الايديولوجي ترتبط بعناصر المقاومة التي توجد في الظـرف.

– بهذا المعنى فان زمنية القول الايديولوجي هي زمنية الظرف الذي تولـد عنـه.

– لذلك فان اي قول اخر لا ينشأ الا على قاعدة وارضيـة الايديولوجيا بما في ذلك القول العلمي.
اما في ما يخص القول العلمـي :

فيمكن في هذا الاتجاه ان نميز بين نوعين من الاقوال :

– قول ايديولوجي نظري يتمثل في الفلسفة، والقانون وحتى العلوم الانسانية، هذا القول عادة ما يحاول تجاوز تلقائيـة الايديولوجيا وينشأ للدفاع عن طبقة او فئة معينة.

– قول علمي يتميز بانشائيتـه وتكوينيتـه واليـات تثبيتـه المنطقية والتجريبية.-

القـول العلمـــي

التميز بين القول العلمي في مجال الطبيعة وفي مجال المجتمع.

ليس من الصدفة في شيء ان يرتبط اول افتتاح للتفكير الفلسفــي بمسألــة الثبــات والتغير فقد اكد افلاطــون بــأن «القول الحق» مستحيل مع التغير، فالثبات وحده مولد للحقيقة ولم يتغير طرح القضية كثيرا منذ افلاطون فقد بقيت مسألــة زمنية الحدث احدى المسائل الرئيسية في كل فكر يهدف الى مسك الواقع مسكا علميا. فقد ارتبط علم نيوتن بتصور لزمان الحدث هذا الزمان المطلق والثابت، الديمومة التي تتعاقــب فيها الاحداث بدون ان تغير جوهرها. الم تكن اطلاقية الزمان النيوتنــي منطلقا لمقولة الزمان الكانتــي كمقولــة مسبقــة للحساسية؟ ثم الم ينشأ العلم الانشتايني بعلاقة مــع تغيــر مفهوم زمنية الحدث؟ الم ترتبط الفيزياء الكوانتية والذريــة بتغير لمفهوم زمنية الحدث الميكروفيزيائي؟ ونعلم ان تغير مفهوم الزمن عند انشتاين والميكروفيزياء قد فتح ازمة العلم الكلاسيكي كله. نفس الشيء يمكن ان نقوله حول نظرية التطور فالتأكيد الدارويني على تاريخية الحدث الحي تكمن في قلب هذه النظرية. وان عجزت النظرية القديمة على مسكه فلانها رات الثبات حيث كان يجب ان ترى التغير.

اذن لم تتغير المسالة كثيرا منذ افلاطون فمسالة التغير والثبات بقيت احدى ركائز كل محاولة معرفية في ميدان الفلسفة او العلم. لذلك فتمييزنا بين المعارف سيتم انطلاقا من قضية زمنية الحدث. وفي هذا الاتجاه يمكن ان نحدد ثلاثة اصنــاف من الزمــان الحدثــي :

- الزمان الفيزيائي } الزمان الطبيعي
- الزمــان البيولوجــي }
- الزمان التاريخي والانساني.

تتميز الظاهرة الطبيعية بأسبقيتها وبخارجيتها الانطولوجية وبثباتها، لنتفق. لا اقصد ان الظاهرة الفيزيائية لا تتغير فمنذ «كانت» لم تعد قضية زمنية وتغير الظاهرة الطبيعية موضع شك.لكن تغيرها بطيء الى درجة ان مسكها المفهومي ممكن، وهي في تغيرها البطيء تكون دائما حاضرة ومفتوحة للمعرفة. فهي توفر شرط المعرفة في صورتها الافلاطونية، وان وجد مشكل يعترض المعرفة في المجال الفيزيائي فلا يرتبط بالحدث، فهذا الاخير قابل دائما الى ان يعرف فالمشكل اذن يكمن في اختلاف زمنية المفاهيم والمقولات التي نتجه بها الى مسك الظاهرة من جهة وزمنية الظاهرة نفسها من جهة اخرى، فكل منهما يرجع الى زمن خاص فبينما يتولد المفهوم والمقولة من خلال اطار تاريخي يعطيهما امكاناتهما وحدودهما بما في ذلك الوسائل والادوات اذا اعتبرناها نظريات مجسمة تستوجب عملية بنائية متواصلة. نرى ان الظاهرة الطبيعية (الفيزيائية) تستمر في ثباتها او تغيرها البطيء حاضرة دائما تنتظر مسكها المعرفي. فالمعرفة العلمية في المجال الفيزيائي لا تأخذ نسبيتها من الظاهرة بل من المقولة والمفهوم. فهما مرتبطان بشروط الامكان التاريخية ويقتربان دائما من معرفة الظاهرة. لكن هذا الاقتراب يستوجب دائما التصحيح والتعديل والهدم والبناء والتراجع والتطور ولا يستطيع ابدا ان ينطبق على الظاهرة. وهو ما نفهمه من قولة باشلار بأن المعرفة العلمية هي دائما تقريبية. ان هذا التصور لعملية المعرفة يختلف عن الموقف الانطولوجي المادي الجدلي فهذا الاخير يبقى عاجزا عن فهم واقع عملية المعرفة اذا ابقي على اعتباره ان قوانين الجدلية هي انعكاس مطلق للظاهرة. فهو بذلك يقفز على تعقيدات عملية المعرفة ذاتها التي لا تتمثل في مستوى الانعكاس فقط بل تستوجب عملية تركيب مستمرة ودائمة وما يعتقده مفهوما او مقولة طبيعية وموضوعية يمثل في حقيقة الامر مفهوما ومقولة مرتبطين بشروط امكانهما التاريخية. واعتقد أن الموقف المثالي يجد هنا تبريره حين يقول اننا

لا نعرف الا افكارنا ولا نعرف الاشياء ذاتها والموقف الريبي الذي يرى استحالة المعرفة لكن المثالية تخطىء في طبع هذا الجانب بالاطلاقية فهي لا تفعل سوى قلب الموقف الانطولوجي «قوانين العقل هي قوانين الوجود»، لذلك فاذا ما توقفنا في تصورنا لمعرفة الظاهرة الفيزيائية عند حدود ان معارفنا تعكس الظاهرة كما هي نكون مخطئين لان ما نكونه ليس مفهوما يعكس وجود الظاهرة بل مفهوما يرتبط بحدود تاريخيتنا. لكن في عملية التركيب والتعديل المستمرة لمفاهيمنا ومقولاتنا نستطيع تجاوز هذا التصور الاول ونقترب اكثر من مسكننا للظاهرة فالمعرفة هي دائما انعكاس تقريبي مستمر، فموقعنا المعرفي ليس موقع الشك الذي ينفي امكان المعرفة ولا موقع المتأمل لذاته في معرفته للوجود ولا موقع الساكن في اطلاقية معرفته بل موقع الذي يعرف لكنه يعرف دائما تاريخيا فمعرفته ترتبط دائما وابدا بحدودها التاريخية. فعلاقتنا المعرفية بالواقع الطبيعي (الفيزيائي) ليست علاقة شفافة بل تمر عبر جملة من الواسطات من لغة، وعلاقات اجتماعية وايديولوجية تطبع مقولاتنا بطابع تاريخي وانشائي. فليس هناك مقولات قبلية خارجة عن التاريخ وقادرة على معرفة عكس الواقع لان المقولة والمفهوم يبنيان وينشان في مجال تاريخي معين.

فان وجدت حقيقة فلا يمكن ان تكون معطى اولا بل هي نتيجة مسار تاريخي ولعل هذا ما قصده هيجل حين اكد ان الحقيقة هي سيرورة للفكرة والممارسة، فهي بناء متواصل لحقائق تاريخية وعملية المعرفة ليست خارجة عن نطاق النسيج الاجتماعي فلا تستطيع تجاوزه بل تضطر الى التعامل معه وتفكيكه في كل مرة. فان وجدت ذات عارفة فهي بعيدة كل البعد عن الذات الديكارتية التي تنكشف لنفسها في صفاء كامل، فالذات الديكارتية مستحيلة لان الانسان هو دائما وابدا كائن اجتماعي ويستمر كيانه الاجتماعي حتى في الوقت الذي يعلن فيه انه ذات فردية وقوله بفردية الذات لا يفهم ولا يفسر

الا من خلال كونه ذاتا اجتماعية. ان نفينا لذات فردية لا يمكن ان يؤدي الى عملية نفي لكل ذات كما يفعل الموقف البنيوي. فكل ممارسة مهما كانت حتى لو كانت علمية تستوجب ذاتا لكن هذه الذات ليست ابدا فردية ولا شفافة بل حصيلة معقدة لوضع تاريخي معين تمر عبر واسطات عديدة تنعكس فيها حصيلة من المعطيات الاجتماعية والايديولوجية وتضطر المعرفة العلمية الى اخذ موقف المفكك لها فملحاحية هذه المعطيات الاجتماعية والايديولوجية هي نتيجة لفعاليتها واجرائيتها فهي ليست وهما.

ان ما ذكرناه من تعقد عملية المعرفة العلمية في مجال الظاهرة الطبيعية (الفيزيائية) نعترضه في المسار البنائي للمعرفة العلمية في مجال الحدث الاجتماعي التاريخي، لكن عملية التعقيد في هذا المجال تتضاعف لان زمنية الحدث الاجتماعي اسرع من زمنية الظاهرة الطبيعية والسبب يعود الى كون الحدث الاجتماعي لا يوجد خارج ممارستنا فالاطروحة المادية المتمثلة في خارجية الظاهرة تصبح دون فعالية في المجال الاجتماعي لاننا نحن الذين نصنع الواقع فهو مطبوع بكل تصوراتنا وحدودنا لذلك فالحديث عن الظاهرة الاجتماعية بالمفهوم الوضعي لا معنى له. فاي مجتمع نعني؟ وباعتبار اي مرحلة تاريخية؟ ففي اخر التحليل لا نرى من الشرعي التساؤل عن وجود ظاهرة نسميها مجتمعا، او نمط انتاج في كونيتهما. كما حاول رسمها بالبار Balibar مثلا. فهل يمكن الحديث عن قانون اجتماعي علما بأن الحدث الذي نضع له القانون هو ذاته مرتبط بممارستنا؛ لذلك ليس هناك امعن في الخطأ من الفكر الوضعي التجريبي الذي يلبس كل ممارسة قالبا علميا فتتعدد العلوم وتتفرع الى علم اجتماع وعلم نفس وعلم سياسة وعلم اخلاق وعلم قانون الخ... ويجد مؤسسوها ومدرسوها في الاجهزة الجامعية سعادة كبرى في مقارنتها بعلوم الطبيعة فيحددون موضوعها ومفاهيمها ولا يدور بخلد

هؤلاء ان تحديد الموضوع والمفهوم لا معنى له ابستمولجيا في هذه المجالات لسبب بسيط هو ان ليس هناك مجتمع خارج الممارسة الاجتماعية وليس هناك قانون خارج العلاقات الاجتماعية الايديولوجية، فما معنى الحديث عن قوانين تمتلىء بها صفحات كتب القانون في الوقت الذي نعلم أنها مرتبطة باستمرارية ممارسة اجتماعية في اطار تاريخي معين وبجهاز دولة يعطي لهذه الا ستمرارية امكاناتها او ينفيها.

فالموقف الوضعي التجريبي يعيش في وهم التمييز بين الذات الفردية الفاعلة والظاهرة الاجتماعية بالرغم من انه لا معني لوجود ذات فردية فاعلة وعارفة وحتى وان وجدت فانها خلق اجتماعي. فلا وجود الا لذوات اجتماعية كالطبقات والمجموعات والتراث الخ... التي ترتبط بعلاقات اجتماعية في فترة تاريخية معينة. فالموقف الوضعي التجريبي ينطلق من واقعة اجتماعية مرتبطة بممارسة اجتماعية في اطار علاقات اجتماعية باعتبار فترة تاريخية معينة فيتعالى بها محولا اياها الى مطلق لا تاريخي كالقول بالمجتمع او بنمط الانتاج او بالقانون. فمثلا بالاضافة الى ان القانون لا وجود له في مجتمعات معينة مثلا البدائية فان ما نسميه حدثا قانونيا يختلف اختلافا جوهريا من مجتمع لاخر فلا معنى للحديث عن القانون بشكل عام فهو خلق اجتماعي اوجدته ذوات اجتماعية لمعالجة قضايا اجتماعية تختلف اختلافا كبيرا من مجتمع لاخر.

اذا كان ما ذكرناه صحيحا فهل يعني هذا اننا نوجد بالنسبة الى معرفة المجال الاجتماعي في وضع ميؤوس منه تلفنا دوامة الزمن والتغير بدون ان نقدر على مسك واقعنا الاجتماعي مسكا علميا؟ انني استطيع ان اجيب بنعم فالموقف الهرقليدي في هذا المجال هو موقف صحيح لكن مع بعض الاحترازات والتوضيحات:

اولا : كون الاقوال التي ذكرناها والمتفق على تسميتها يالعلوم

الانسانية والمعيارية ليست علوما بالمعنى الذي نعطيه لعلوم الطبيعة فان ذلك لا يجعل منها وهما او خطأ لان كل قول مرتبط بممارسة اجتماعية يفصح عنها او بتعبير اخر انه نتيجة لطلب اجتماعي. فالقانون ليس خطأ ولا وهما فهو ملفوف بالممارسة الاجتماعية من كل جوانبه، اكثر من ذلك فان هذا القول يخلق هو ذاته واقعا اجتماعيا يتمثل في جملة من الممارسات، والتصورات والصراعات والطقوس، والاجهزة الخ... وبهذا المعنى فليس هناك فن واقعي وفن لا واقعي فكل تعبير فني هو واقعي بمعنى انه بالاضافة الى كونه يعبر عن واقع فهو في ذات الوقت يخلق واقعا او عالما حسب التعبير الهيدجري ليس اقل واقعية من اي واقع اخر.

لذلك فالمشكل لا يكمن في واقعية القول في المجال الاجتماعي او في عدمه بل في محاولة القول العلمي في المجال الاجتماعي رفع الحدث او الواقعة الاجتماعية من نطاق ممارستها وزمنيتها التاريخية وتحويلها الى مطلق. وهنا يتبادر الى ذهننا السؤال التالي. لماذا هذا الاتجاه في رفع الاجتماعي والتاريخي وتحويله الى مطلق؟ ان الجواب النيتشوي يمكننا من توضيح هذه المسالة. ان هذا الميل مرتبط بالحياة والممارسة. اي أنه ضرورة من ضرورات الممارسة والحياة فهو من صنف تلك الاخطاء النافعة للنوع كما يقول نيتشة Nietzshe فحياة الانسان تتطلب منه تجميد الحدث سواء في قالب ديني (حدث ابدي) او في قالب مثالي (سرمدية الافكار) او في قالب علمي استمرارية الواقعة او الحدث في مفهومه فهو وهم للفرار من التغير المستمر بالمعنى الهرقليدي. لكن الوهم هنا ليس العدم بل وهم باعتبار حركية الواقع الاجتماعي وتغيره.

ثانيا : ان زمنية الحدث الاجتماعي تختلف من حدث لاخر واستمراريتها تختلف من حدث لاخر فكل حدث يستوجب تزمينا مختلفا عن الحدث الاخر. فالمعاملات اليومية كخروجي الى

السوق واشتراء بعض الحاجيات تنتمي الى زمنية من الصعب مسكها عقليا لكن اذا ما وضعناها في نطاق زمنية اخرى مثلا التبادل البضائعي في نطاق السوق فان زمنيتها تصبح قابلة اكثر للمسك واذا ما وضعنا عملية التبادل في نطاق عمليـة الانتاج الاجتماعي فاننا نضعها في زمنية اكثر استقرارا تمكننا من مسكها بصفة اكثر وضوحا وهكذا... وهو ما يعبر عنـه المؤرخون بـ «المراحل الكبرى». لكن كل هذه المستويـات الزمنية يلفها التغيير فهي زمنية باعتبار وضع معين كما ان مسكها المفهومي ملفوف بالتغيـر.

ثالثا : بهذا المعنى يمكن ان نتحدث عن معرفة في المجـال الاجتماعي لكن دائما مع التأكيد على ان الحدث الاجتماعي ليس خارجا عن انتاجه وممارسته من طرف ذات اجتماعيـة من جهة وباعتبار ان المتولة او المفهوم خاضعان الى هـذا الانتاج والممارسة من جهة اخرى، فمسك الحدث الاجتماعي معرفيا ممكن بشرط ان نفرق بين المستويات المختلفة لزمنيات الحدث الاجتماعي ومهما استمر هذا الزمن فلا يؤدي ابدا الى تحويل الحدث الى مطلق. قد يقول البعض انك تؤكد بديهيات لا فائدة من تاكيدها، ان المواقف التي تظهـر في مستـوى العلوم الاجتماعية او المعيارية لاتعكس ذلك وكذلك الامر مع الموقف الجدليسواء مع هيجل او فيالفكر الماركسي فانالتعامل العلمي والفلسفي مع الحدث الاجتماعي في هذه المجالات عادة ما يحوله الى مطلق مثلا فلسفة هيجل تعتبر نفسها العقل وقد تجسد. والموقف الماركسي الدغمائـي يعتبـر بأن مقـولات الديالكتيك مطلقة، القانون يدرس على انه مطلق، وعـادة ما يقع اللجوء الى علوم الطبيعة (فيزياء الخ...) لتأكيد القول العلمي في المجـال الاجتماعـي. وهكذا يقـع الخلط بيـن استمرارية زمن حـدث معين كاعادة انتاج تشكيلة اجتماعية، او ممارسة قانونية معينة وبين جعله واقعا مطلقا فتتحـول وظيفة المفهوم او المقولة التي تتجه الى تجميد الحدث لمسكه

عقليا الى واقعة مطلقة، قد يكون ذلك ضروريا للحياة والممارسة كما راينا لكن لايجب ان نغطي ذلك بالعلم.

وهكذا وانطلاقا مما تقدم حول المعرفة العلمية لمجال الطبيعة والمعرفة العلمية للحدث الاجتماعي نستخلص :

1) ان المعرفة العلمية لمجال الطبيعة (فيزياء، كيمياء الخ) ممكنة وذلك نتيجة لخارجية الحدث واستمراريته، والاستمرارية لا نعني بها الثبات بل التغير البطيء وان تعرضت هذه المعرفة لمشاكل فانها لا تنبع من الظاهرة التي تبقى دائما مفتوحة للمعرفة بل تنتج من انتماء مفاهيمنا ووسائل معارفنا الى مجال التاريخ فهي تحتاج الى عملية بنائية مستمرة ومتواصلة فانعكاس الحدث او الظاهرة في مقولاتنا ومفاهيمنا ليس انعكاسا شفافا ولا مطلقا بل تدريجيا يمر عبر عملية تصحيح وتعديل مستمرين لان الذات العلمية هي ذات اجتماعية لذلك فهي تطبع بالطابع التاريخي لهذا المجتمع.

2) اذا سلمنا بامكان المعرفة العلميه للمجال الطبيعي، فلا يعني ان كل تصور اخر لهذا المجال يسقط في العدم فما نسميه بالتجربة اليومية او الحياتية او المعاشة ليست وهما خالصا او خطأ بل انها حقيقة بما انها تمكننا من الممارسة والحياة.

3) ان ما كتبناه حول امكان المعرفة العلمية لمجال الطبيعة لا يصدق الا جزئيا على مجال المجتمع والتاريخ. فبالاضافة الى ان المعرفة للمجال الاجتماعي التاريخي تحتاج الى عملية بنائية مستمرة ومتواصلة لمقولاتها ومفاهيمها فان ما يزيد الوضع تعقيدا هو أن الواقعة الاجتماعية التاريخية ليست خارجة عن الذوات التي تمارسها. فأطروحة خارجية واستقلالية الواقع لا معنى لها في هذا الاطار. فهي تعبر عن موقف وضعي تجريبي مبتذل. في اخر التحليل يمكننا ان نؤكد انه لا توجد علوم للحدث الاجتماعي التاريخي ولا معنى لعلم

للاخلاق ولا للقانون، ولا للدين فلكل حدث واقعيته وزمانيته. لذلك فعوض ان نلبس القول في المجال الاجتماعي التاريخي اللباس العلمي (الذي قد نحتاج اليه للحياة والممارسة لكن في هذا الشأن المسألة لا تهم العلم فقط كما سنرى) علينا ان نتحدث عن مستويات «تعقل» الواقع الاجتماعي التاريخي مع اعتبار ان مستوى «التعقل» مرتبط دائما بشروط الامكان التاريخية فهي التي تعطي للقول قدرة اجرائية وفعالية اي تعطيه حقيقته لكن هذا القول يصبح في عداد الاموات او المرضى اذا ما فقد شروط امكانه.

بهذا المعنى تتساوى كل الاقوال التي تهتم بالمجال الاجتماعي التاريخي كالدين والعلم والفن والسياسة والفلسفة بما انها اقوال تعبر عن ظرف معين لكن مساواتها هذه لا تنفي اختلافها في مستوى اجرائيتها وفعاليتها. فأهم قول في المجال الاجتماعي التاريخي ليس القول العلمي بل القول الايديولوجي كما سنرى بشرط ان نرتفع عن التصور الكلاسيكي للايديولوجيا الذي يراها تساوي السيء والخطأ والوهم.

ان هذا التعريج الذي قمنا به للمشكل الابستمولوجي المتعلق بشروط امكان القول العلمي في المجال الطبيعي والاجتماعي التاريخي يفرض نفسه للدخول في تحليل ما اتفق على تسميته في التراث الماركسي منذ انجلز بقوانين الجدلية.

الفصل الثالث

حول قوانين الجدلية

في كتابه «جدلية الطبيعة» يتحدث انجلز
عن قوانين الجدلية التي يحددها في ثلاث قوانين :

- قانون تحول الكم الى الكيف
- قانون تداخل المتضادات
- قانون نفي النفي.

ويضيف إنجلز ناقدا هيجل «خطأ [هيجل] يتمثل في كونه فرض هذه القوانين من فوق على الطبيعة والتاريخ باعتبارها قوانين الفكر عوض ان تكون مستنبطة من الطبيعة والتاريخ» كما يؤكد انجلز ان قوانيـن الجدل ليست شيئا اخر سـوى «القوانين العامة [للطبيعة والتاريخ] وللفكر ذاته».

ان التراث الماركسـي قد اخذ هذا الفصل من جدليـة الطبيعة كبديهيات واخذ يستشهد بها او يثبت بها كل تصوراته حول الجدلية في الطبيعة والتاريخ فيكررها لنين وستالين الخ.. ولم يخطر ببال الماركسيين باستثناء البعض ان يتساءل عن معنى هذه البديهيات مما ترك المجال لغير الماركسيين مثلا سارتر لطرح جملة من الاسئلة على الفكر الجدلـي المادي

لا يمكن تجاهلها. فما معنى ان قوانين الجدلية تستنبـــط من الوجود؟ وما معنى قوانين الوجود؟ اذا كانت قوانين الجدلية هي قوانين فمعنى هذا ان الجدلية المادية هي علم فما هو المعنى الذي اعطي لكلمة علم هنـــا؟

لو تتبعنا انجلز في «جدلية الطبيعة» لرأينا انه يقصـــد بالعلم انعكاس تناقض الوجود (الطبيعة والتاريخ) في الفكر وهو عكس ما يراه هيجل الذي يؤكد أن تناقض الوجود هو انعكاس لتناقض العقل. ان عملية القلب هذه يلخصها انجلز في تعبيره ان قوانين الجدل تستنبط من الوجود وهنا تكمن قمة الخلط عنده فالاستنباط كما يؤكد سارتر على ذلك هو عملية منطقية تأخذ معناها فيمستوى البناء المنطقي لنظرية علمية لكن ان نستنبط قانونا من الوجود فان ذلك يعود بنا الى موقف ارسطي وباكوني تجريبي للمعرفة وليس الى موقف علمي.

فالاستنباط هنا يعني ان العلم يمثل تجريد الكليات مـــن الواقع مباشرة وهو معنى ما قبل علمي لان العلم حسب ما تؤكده الابستمولوجيا المعاصرة يمثل عقلانية مطبقة فالعلم لا يعكس الواقع باعتباره معطى مباشـــرا بل انه يتجـــه الى تأسيس نظرية قابلة للتطبيق فهو بالظبط عكس ما يعنيه انجلز فاتجاه العلم كما يؤكد على ذلك باشلار Bachelard ثم الثوسر هو من النظرية الى التطبيق وليس من الواقع الى القانون او الفكر، فقد بين الثوسر أن المفاهيم العلميـــة هي دائما مؤسسة على قاعدة ايديولوجية فالفكر هو دائما وابـــدا حاضر في كل عملية علمية. والوهم يتمثل في اننا نأخذ افكارنا كانعكاس للواقع باعتباره معطى مباشرا. ولعل ذلك هو ما يعنيه ماركس «بالكلية المجسمة باعتبارها كلية فكرية، فالمجسم الفكري هو في الحقيقة نتاج للدماغ المفكـــر...» لذلك فان الاقتصاديين البورجوازيين حين يبدؤون ابحاثهم في المجتمع والاقتصاد بمقولة السكان يعتقدون انها تمثل المعطى المباشر

لكنها في الحقيقة عبارة عن مجسم فكري وليس معطى فالحدث العلمي هو حدث مكون، ومركب وليس معطى مباشرا هذا يؤكده باشلار. لذلك لا معنى لقول انجلز ان قوانين الجدل مستنبطة من الواقع لاننا لانستنبط قانونا من الواقع بل من نظام نظري يخضع هو ذاته الى عملية تثبت تجريبي لكن التجريب لا يعني هنا التجربة فالتجريب هو نظرية مجسمة وحتى ادوات التجريب تمثل نظرية مجسمة.

هل يسقطنا ما ذهبنا اليه من كون اتجاه العلم المعاصر يذهب من النظرية إلى التطبيق وليس من الواقع الى الفكر في نظرة مثالية للنشاط العلمي تنطلق من وجود عقل او مقولات عقلية قبلية بالمعنى الكانتي؟ ابدا لان المفهوم او المقولة يتكونان دائما عبر عملية بنائية تدريجية وتاريخية تتحكم فيها جملة من المعطيات، النظرية وحالة تطور العلم والفلسفة والايديولوجيا الخ... فكل علم يتجه الى بناء نماذج تفسيرية انطلاقا من الاليات النظرية التي تتوفر له وخصوصا منها المنطقية بواسطتها يحاول ان يفسر حدثا معينا وليس الوجود ككل.

هل هذا هو المعنى الذي اعطاه انجلز للمادية الجدلية كعلم ولقوانين الجدلية كقوانين الوجود؟ لا وهو ما سنؤكد عليه من خلال تتبعنا لبعض الامثلة التي قدمها انجلز في مجال الطبيعة والمجتمع لتأكيد المادية الجدلية.

يقدم انجلز للتأكيد المادي لقانون تداخل المتناقضات القانون الفيزيائي الفعل ورد الفعل Action et Réaction ان تقديم هذا القانون كتأكيد للمادية الجدلية في ميدان الطبيعة يعكس درجة الخلط والغموض التي وصل اليها انجلز فهذا القانون ليس جدليا في شيء بل على العكس هو قانون الي يؤكد نقيض ما اراد انجلز البرهنة عليه، فالمعنى الذي اعطاه

التراث الماركسي لقانون تداخل المتناقضات يتمثل في ما بعد بقانون وحدة المتناقضـات الذي يعني بالاساس ان كـل ظاهرة تحتوي على قطبي تناقض هذان القطبان تربطهمـا ببعضهما علاقة وحدة وتناقض مثلا الرأسمالية تمثل وحـدة تناقض بين البورجوازية والبروليتاريا وهكذا فهذا التحديد لا معنى له في مثال الفعل ورد الفعل اولا لان رد الفعل لا يمثل نقيض الفعل بل هو نتيجة للفعل ثانيا لان الفعل يتم باعتبار حدث مغاير للحدث الذي يتم عليه رد الفعل، فالعلاقة التي تربـط الاثنين هي علاقة سببية الية وليست علاقة جدلية بالمفهـوم الذي يعطيه الماركسيون لهذا التعبير. نفس الشيء يمكن ان نذكره في ما يخص الوراثة والتكيف فعلاقتهما ليست علاقة تناقض على العكس ففي الوراثة هناك عنصر ثبات تؤكده نظرية ماندال لا يتماشى والفكر الجدلي المادي وهو ما قامت وقعدت له الدنيا في الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين مع لسنكـو فقد رفضت نظرية ماندال وحوكم المانداليون السوفياتيـون وسيطرت افكار لسنكو على اكادمية العلوم ونعلم انعكاس ذلك على التجارب في الميدان الفلاحي. لقد قام Lecourt Dominique بتحليل كل النتائج المنجرة عن ذلك التصـور للمادية الجدلية بتفكيك نظرية لسنكو وربطها بجهاز الدولـة الستاليني(1) كما ان Pierre Raymond قد ناقش بصفـة موسعة افكار انجلز في جدلية الطبيعة وبين خطأها العلمي (2) ان عدم الدقة والوضوح والخلط اللذين نجدهما في الامثلة التي استقاها انجلز من الفيزياء او علم الحياة لتأكيد جدلية الطبيعة نلاحظهما كذلك في المجال الاجتماعي التاريخي. فلو اخذنـا

---

1) Dominique lecourt - Lyssenko - E. Maspero Paris

2) Pierre Raymond - Logique et Matérialisme Dialectique - E. Maspero - Paris

مثلا قانون نفي النفي وطبقناه على قانون الخمسة انماط انتاج فانه يعطي النتيجة التالية : الراسمالية تنفي الاقطاعية والاشتراكية تنفي الراسمالية فكما يقول باديو Alain Badiou (3) حسب التحديد الهيجلي للنفي ونفي النفي فان تحقيق الاقطاعية يتمثل في المجتمع الاشتراكي وهو كلام لا معنى له. نفس النتيجة يمكن ان نصل اليها اذا اعتبرنا ان الشيوعية هي تحقيق لمرحلة المشاعية البدائية فعوضا عن تصور جدلي للمجتمع نتحصل في هذا الاتجاه على فكرة العودة الابدية كما يؤكدها نيتشة باعتبارها فكرة لا جدلية.

نفس النقد يمكن ان نوجهه لقانون تحول الكم الى كيف فمثلا هل التراكم الكمي للنقد يؤدي الى تحول كيفي؟ ان التاريخ لا يؤكد ذلك فيمكن ان يحصل تراكم كمي في النقد بدون ان يؤدي الى تحول كيفي وهو ما يؤكده ماركس نفسه فالتراكم النقدي في المجتمع الاغريقي او في المجتمع العربي الاسلامي القروسطي لم يؤدي الى تحول كيفي ولم يعط الرأسمالية فهناك شرط ضروري يجب ان يتوفر وهو فصل المنتج عن وسيلة انتاجه فبالرغم من توفر النقد في المجتمع العربي الاسلامي القروسطي فانه وذلك لانعدام الشرط الثاني لم ينشىء نمط الانتاج الرأسمالي والا لاصبح نمط الانتاج الرأسمالي لا يخص فترة تاريخية ونمطا خاصا بل نجده في كل مراحل التاريخ حتى في الجاهلية الم يحصل تراكم نقدي في تلك الفترة؟ ان هذا الارتباك والغموض وفي بعض الاحيان التناقض في الامثلة التي استدل بها انجلز على صحة المادية الجدلية في الطبيعة والتاريخ يصاحبه غموض كذلك في مستوى المعنى المعطى للمادية الجدلية. فمع التأكيد الرئيسي على كونها تمثل قوانين الوجود فانه يستعملها احيانا اخرى على

---

(3) Alain Badiou - Théorie de la contraction
E. M. Paris

انها فلسفة صالحة للعلماء مقابل فلسفتهم العفوية السيئة واحيانا اخرى تأخذ معنى يقترب من التصور الانجلو سكسوني للمنطق كعلم العلوم حيث يعتبر انجلز انها ستقتصر على تفسير قوانين العقل اي تصبح منطقا ثم بعد كل هذا فمن الشرعي ان نتساءل عن مدى سلامة الحديث عن التناقض او الصراع وعن نفي النفي بالنسبة للطبيعة، الا يعود بنا هذا التصور الى موقف غائي يجعل من الطبيعة كائنا واعيا تملك هدفا تهير نحوه وهو تصور طالما صارعه العلم؟ الا يؤدي هذا بالمادية الجدلية الى الانزلاق نحو موقع هيجلي يؤكد ان الطبيعة اللاعضوية، والكائنات العضوية والتاريخ تتجه في مرحلية نحو تحقيق المطلق؟ ثم، وهو ما يهمنا بالدرجة الاولى، كيف نسمح لانفسنا مع التأكيد على علمية تصورنا ان نخضع الظواهر كلها الفيزيائية والحية والتاريخية الى قوانين واحدة حتى ولو كانت قوانين الجدلية ألا تعود هذه المجالات المختلفة الى زمنيات وتاريخيات مختلفة تستوجب مسكا منهجيا مختلفا؟ فكيف يمكن ان نخلط هذا الخلط بين مجال الطبيعة (فيزيائية، حية) وبين مجال الحدث الاجتماعي التاريخي؟ بل اكثر من ذلك ان تصور علم البيولوجيا ابتداءا من داروين نفسه بدأ يؤكد على استقلالية زمنية وتاريخية للواقعة الحية. ان كل هذه التساؤلات ضروري طرحها لان السكوت عنها يضر اكثر من ان ينفع الفكر المادي الجدلي والممارسة التي ينتجها في المجال الاجتماعي والسياسي. كما انه يتدخل في مجالات وميادين قد لا تكون له علاقة مباشرة بها كمجال الممارسة العلمية مثلا. لكن لسائل ان يسأل اذا كان ما تقدمت به صحيحا فعلينا ان نرفض الفكر المادي الجدلي؟ وفي اخر الامر ماذا بقي منه؟ ان الجواب على هذا السؤال اعقد من ذلك بكثير فبالرغم مما قدمناه فان المادية الجدلية تبقى على فعاليتها واجرائيتها لكن قبل ان نبرز ذلك لا بد ان نعود لنتتبع نشأة الفكر المادي الجدلي تاريخيا وعلاقته بالفكر الجدلي عموما. وهو ما يمكننا

من توضيح الاسباب التي ادت الى هيمنة التصور الانطولوجي العلماني على الفكر المادي الجدلي.

- **تتبع تاريخي لنشأة الفكر الجدلي وتطوره = الفكر الجدلي الماقبل ماركسي**

لم ينشأ الفكر الجدلي في صفاء تأمل العقل للوجود بل ومنذ بداية نشأته على يد هرقليدسHeraclite كان وليد الصراع ضد الفكر الباحث عن الثبات وراء التغير فالوجود هو سيلان من التغير والحركة لا يثبت امامه شيء. فقد سجلت اللحظة الفكرية «الهرقليديتية» كنقيض للثبات «البارمنيدي»Parmenide «فزينون الايلي» Zénon' تلميذ «بارمينيد» يؤكد انه اذا كان وجود الاشياء هو خضم من التغير اللانهائي «فأشيل» لا يلتحق بالسلحفاة والسهم لا يدرك المرمى وهذا ما عرف بمفارقات زينون هذا الصراع البرمينيدي الهرقليدي بين ثبات الوجود وتغيره طبع التفكير الفلسفي واصبح احدى القضايا الفلسفية الرئيسية وباستثناء الفترة القصيرة التي ظهر فيها الفكر المادي القديم مع الذريين اليونانيين فان فكرة الثبات هي التي سيطرت على الفكر حتى عصر النهضة تقريبا، ولئن تعرض افلاطون Platon الى الديالكتيك فلكي يجعل منه قضية العقل. فتغير المادة يجعلها غير قابلة لاسكان الحقيقة وثبات الفكرة المتعالية عن المادة هو موضع المعرفة الحقيقية والوصول اليها يتطلب من الفكر عناء الصعود (الديالكتيك الصاعد) الى عالم الحقيقة والنزول منه (الديالكتيك النازل) لتبليغه فهي لحظة تأسيس السياسة على المعرفة (نظرية الفيلسوف الحاكم) وهكذا سحب افلاطون الديالكتيك من الوجود وجعل منه قضية عقلية معرفية.

لئن مكنت الاكتشافات العلمية مع كوبرنيك وكيبلر وجاليلي المادة من استرجاع منزلتها المعرفية التي سحبها منها الفكر القديم منذ افلاطون فان الحركة والتغير اللذين عادا الى المادة

بقيا في حدود الحركة الالية وهو ما يبرز مع الفلاسفة الماديين الاليين اما العقل فانه اصبح في موقع المنتظر للمعرفة وليس فاعلها. ان موقع العقل كمنتظر لمجيء المعرفة بواسطة الحواس هو الذي يفسر ردة الفعل الكانتية لارجاع حركية الذات المفكرة في المعرفة.

ان شروط امكان المعرفة تستوجب في نظر «كانت» توفر المعرفة الحسية لكنها لا تعدو ان تكون منشطا لمقولات الفكر القبلية التي تنظم اطار التجربة اي الظاهرة اما الجواهر فتبقى خارجة عن شروط الامكان هذه.

ان كانت Kant الذي بنى فلسفته على نقد الوثوقية الميتافزيقية القديمة قد ابقى في نظر هيجل المجال مفتوحا للميتافزيقا بالتأكيد على عجز الفكر على معرفة الاشياء في ذاتها فكانت حسب هيجل لم يجتز الا نصف الطريق. لذلك فقد عهدت اليه هو انجاز المهمة كلها هذه المهمة لا تتمثل فقط في اتمام ما ابقاه كانت بل في انجاز مهمة الفلسفة كلها. وتتمثل هذه المهمة في الاندماج مع العقل اي المطلق. وبالفعل فقد انطلق هيجل من النقدية الكانتية كلحظة «الوعي المتألم» الذي يجد كماله في فلسفة هيجل ان الذاتية الكانتية تبقى عاجزة عن مسك الواقع والموضوعية اذا لم تلتحم بالموضوعية «السشلنغية» و «السبينوزية» هذا الالتحام بين الذات والموضوع يمثل الفترة «الاحادية» Moniste في فلسفة هيجل. فالواقع ليس الا موضوعات للعقل تمثل فترات منه تعي نفسها تدريجيا لتصل مع التاريخ الى الاندماج فيه فتصبح مطلقا. لا شيء اذن يبقى خارجا عن العقل والمطلق.

ان الجديد الذي يظهر مع هيجل Hegel هو احتواء التاريخ في الفلسفة وهو ابتعاد عن الطبيعة السشلنغية والسبينوزية التي لا تولد الا نقيضها وهي الذاتية الكانتية. فالتاريخ هو الذي مكن الوجود من تحقيق ذاته في المطلق.

ان جدلية هيجل تتمثل في قدرة العقل على ان يصبح واقعا وقدرة الواقع على ان يتحقق في العقل وهكذا تنجز الجدلية فلا ثبات في الوجود وحركية في العقل (اللحظة الذاتية) ولا حركية في الوجود وثباتا في العقل (اللحظة المادية الواقعية).

● ظروف نشاة الفكر المادي الجدلي وتطوره

لقد نشأت المادية الجدلية على انها تجاوز مادي للهيجلية فبالرغم من طموح هيجل الى تجاوز الثنائية ذات /موضوع. الا انه حسب ماركس وانجلز ابقى على جوهر الفكر المثالي بمقولة العقل والمطلق فاذا كانت جدلية الواقع تمثل انعكاسا لجدلية العقل. فهيجل لم يتجاوز المثالية بل اكدها، فالجدلية الهيجلية لا تجد تحقيقها الا في «قلبهـا» الذي يجعل من جدلية الفكر انعكاسا لجدلية الواقع. فالواقع حسب انجلز لا يوجد الا في تغيره وحركته المستمرين (عودة الى هرقليدس) هذه الحركة الدائمة تولد حركية الفكر. وهكذا فان الماركسية لم تأخذ من هيجل الا نواته الجدلية فأعطتها محتواها المادي.

ان عملية القلب هذه لا يمكن فهمها اذا نحن فصلناها عن الظرف الذي نشأت فيه المادية الجدلية. لقدد راى هذا الظرف تعدد الاكتشافات العلمية (فيزياء، كيمياء، بيولوجيا الخ...) لكن الاهم من كل ذلك انه عاصر تركيز نظام اجتماعي جديد وهو النظام البورجوازي وكل ما صاحبه من انهيار لركائز النظام القديم الاقطاعي ثم ولادة حركة جديدة في التاريخ وهي حركة طبقة البروليتاريا. فماركس وانجلز لم يكتفيا بتتبع هذه الحركية التاريخية كما فعل هيجل بالنسبة للثورة الفرنسية بل انهما قد شاركا بصفة فعالة فيهـا. فقد كانـا قائديـن سياسيين للحركة العمالية في اوروبا. ان الانقلاب التاريخي الذي شهدته اوروبا في المستوى الاجتماعـي والسياسـي والايديولوجي قد اثر تأثيرا حاسما على نشأة المادية الجدلية.

لكن هذا الوضع الجديد لم ينشيء المادية الجدلية فقط بل نشأ عدة تصورات اخرى تأثرت به وحاولت ان تخلق نموذجا جديدا للتوازن الاجتماعي المفقود، نذكر محاولات الفكر الوضعي بالخصوص مع سان سيمون وكونت، كما نذكر محاولات الفكر الطوباوي الاشتراكي مع اون وبرودون وغيرهما

ان البحث عن التوازن الذي فقد في القرن 19 هو الذي ميز المحاولات الفكرية في تلك الفترة والماركسية قد نشأت كلحظة من لحظات هذا البحث عن توازن اجتماعي جديد. لكنها قد وجدت نفسها محاطة بالفكر المثالي والطوباوي العاجز عن فهم حركية الواقع الجديد بهدف تغييره وبناء واقع متوازن يحقق الانسان. هنا بالضبط يكمن جوهر المادية الجدلية، فهي تؤكد على ماديتها كردة فعل على كل التصورات المثالية والطوباوية وتسجل جدليتها ضد كل ميتافزيقا تثبت الواقع ولا تمسكه في حركيته، فكل كتابات ماركس وانجلز من كراريس 1848 الى راسمال مرورا بالايديولوجيا الالمانية والكتابات السياسية لا تفهم الا في هذا الاطار : تأكيد النظرة المادية ضد كل التصورات المثالية فتصور الاشتراكية كنظام اجتماعي يخلق توازنا جديدا للمجتمع لا يكون الا علميا اي ماديــــا.

وهكذا فقد تأسست المادية الجدلية كردة فعل ايديولوجية وسياسية امام تحول النظام البورجوازي الجديد الى نظام مستغل بعد ان قضى على النظام الاقطاعي وصراع الطبقة البروليتارية ضد هذا الاستغلال. هذا الصراع الذي ينبيء بفجر نظام اجتماعي جديد يقضي على الاستغلال ويحقق توازن الانسان. هذا ما يبرز لنا بوضوح في كل كتابات ماركس وانجلز اذا اخذناها كوحدة ولم نقر «بالقطيعة» الالثوسرية بين كتابات «الشباب» و«الكهولة» لان هذا المشروع والهدف يبرزان بصفة خاصة في كتابات الشباب مخطوطات 1848 و

«المسألة اليهودية» و «الايديولوجيا الالمانية» وهي الفترة التي يدعو فيها ماركس الفلاسفة الى تجاوز التأمل والتفسير الى التغييـر.

هذا المشروع نسميه بالمشروع الايديولوجي فقد قام على قاعدة مشروع عام تغييري هو الاشتراكية وهو لا ينحصر في ماركس وانجلز بل يتجاوزهما الى كل تعبيراتـه الروسيـة الفوضوية، والاشتراكيـة الطـوباوية الالمانيـة والفرنسيـة والانجليزية. فالاشتراكية قد مثلت في القـرن 19 مشروعـا ايديولوجيا يعوض الفوضى والاستغلال الذي اقامته الرأسمالية. ومـاركس وانجلـز لايخرجـان عن هذا الاطـار والقاعـدة. فمشروعهما هو جزء من المشاريع الاشتراكية التي ظهرت في القرن 19 لكن بخلاف كل الاشتراكيين فقد بحث ماركس وانجلز عن نقطة يرسخان بها مشروعهما في الواقع المادي. في هذا الاطار تولد مشروعهما النقدي للمثالية والطوباوية والاقتصاد السياسي. هذا النقد هو اللحظة التي ولدت ما اصبح يسمى بالعلم في التراث الماركسي : (المادية الجدلية والتاريخية) فالاشتراكية كمشروع لا تتحقق الا اذا ولدهـا الواقع اي اذا كانت تمثل الواقع في حركته. وبالتالي اذا مثلت ارادة الواقع نفسه، فلا يتم تحقيقها الا اذا كان الواقع قد افصح عنها. في هذا الاتجاه اذن نضع كل انتاجات ماركس وانجلز في الاقتصاد السياسي وبالاساس كتاب «راس المال» فهو لا يمثل لحظة «القطيعة» بقدر ما يهدف الى لحظة تسجيل المشروع الاشتراكي في الواقع. اذ اهتمام ماركس وانجلز باعطاء بعد واقعي لتصورهما للاشتراكيـة هو الذي يفسـر الحاحهما على اكساء تصورهما اللباس العلمي.

فالاشتراكية لا تكون ممكنة الا اذا كانت علمية، وتتبع تطور المجتمع الرأسمالي وتفككه لا يكون الا علميا.

هل تأثر ماركس وانجلز بالفكر الوضعي العلماني المتفائل

الذي ساد القرن 19 ؟ اكيد، وهذا ما جعل انجلز يتجاوز مشروع نقد ما هو غير علمي طوباوي ومثالي، في المجال الاجتماعي والتاريخي وتحميل الفكر المادي الجدلي ما لا طاقة له به وهو تفسير الظواهر الطبيعية انطلاقا من المادية الجدلية وهكذا وحسب هذا التصور لا تكتفي المادية الجدلية بالافصاح عن حركة التاريخ التي تتجه الى بناء الاشتراكية بل تفصح كذلك عن مسار الطبيعة وحركتها بصورة اخرى ان المادية الجدلية هي حركة الوجود ذاته فهي اذن الواقع في صدقه المطلق. انني اعتبر اذن ان المشروع العلمي النظري عند ماركس وانجلز قد جاء لتأكيد مشروعهما السياسي والايديولوجي وهو تحقيق المجتمع الاشتراكي فهدفهما الرئيسي لم يكن بناء علم بالمعنى الذي حدده الثوسر بل ترسيخ المشروع الاشتراكي في الواقع، وتبريره واقعيا. هذا هو اذن الهدف الاول الذي يبرز في المشروع النظري في لحظة نشأته. لكن هذا المشروع الاول تعرض لعملية انزلاق تدريجية بدأت مع ماركس وخصوصا انجلز وتواصلت بعدهما لتصبح تصورا سائدا في الفكر المادي الجدلي ويتمثل هذا الانزلاق في ما عبرت عنه في البداية بالموقف او التصور الانطولوجي الوضعي للمادية الجدلية. فترسيخ بناء الاشتراكية في الواقع لا يتم الا بواسطة العلم. وفي هذا الاطار فقد عكس ماركس وانجلز التصور السائد في عصرهما. العلم وحده يمثل الحقيقة فالمادية الجدلية والتاريخية لا تتأكد في الواقع الا باعتبارها انعكاسا علميا لهذا الواقع نفس التصور العلماني نجده عند سان سيمون واغسط كونت. في القرن 19 اصبح القول العلمي مقياسا لكل الاقوال الاخرى وتجاوزا لها بعد نفيها. فالقول العلمي يمثل القول المنتصر المتفائل. فهو لم يكن قد عرف بعد الازمات الداخلية التي طبعته بطابع نسبي ولم تكن قد برزت بعد الانعكاسات الاجتماعية لهذا التصور العلماني الانتصاري.

لكن التصور الانطولوجي العلماني وهذا ما يعطي للماركسية تكوينها المعقد والمتناقض، كان متواجدا مع تصور ثان يرتبط بالممارسة السياسية الاجتماعية لكل من ماركس وانجلز. فالمادية والجدلية باعتبار هذا التصور الثاني لا تمثلان ذلك القول الذي يؤصل صدقه في الواقع بل هما بحث متواصل عن الطرق العملية لتتبع نضالات البروليتاريا وتنظيمها ومساعدتها على تركيز نظامها الاشتراكي. هذا التصور الثاني يتميز بقلقه وتردده، وتراجعاته وانتكاساته وتفاؤله. كذلك فالمحدد بالنسبة لهذا التصور الثاني ليس حتمية صارمة تخط طريقها غير عابئة بصراعات الناس وليس تفسيرا لتطور المجتمعات الانسانية بداية من المشاعية الاولى حتى الاشتراكية بالكشف عن القوانين الاقتصادية بل المحدد هو فشل كمونة باريس واسبابها والبحث عن طريقة تتمكن بها البروليتاريا من تجاوز فشلها، فهو تتبع لصراعات الفلاحين في المانيا وابراز للدور التقدمي الذي لعبوه في ثورتهم وكيف ان الدين في صيغته «المنزنية» لعب دور المحرك لهم فتصور الفلاح في كتاب انجلز «حرب الفلاحين في المانيا» يتناقض مع التجاهل الذي نجده لدوره في رأس المال حيث يعتبر ماركس ان هناك ثلاث طبقات تؤسس نمط الانتاج الرأسمالي : البروليتاريا والملاك العقاريين والرأسماليين، ان هذا التصور الثاني ينعكس في ما سمي بالكتابات السياسية لماركس وانجلز في نقد برنامج غوتا، في الصراع الطبقي في فرنسا، في 18 برومار للويس بونبارت. فهو تصور متحرك يتتبع الصراعات الحية بهدف تركيز تكتيك واستراتيجيا لتنظيم البروليتاريا. هذا البحث لا يتم في سماء العلم الصافية المنتصرة، بل تحت ضغط الساعة والممارسة.

اذن فقد تعايش في صلب الماركسية التصور الوضعي العلماني مع تصور سياسي حركي يؤكد على اهمية الممارسة كمبدع فكري ونظري. وهو ما نجدة في بعض تأكيدات ماركس

على ان الايديولوجي والسياسي يمكن ان يكونا محددين وان ليس هناك نظرية عامة لتطور المجتمعات الانسانية وهو نقد ضمني لنظرية انماط انتاج الخمسة وللنظرة الاقتصادية. هذان التصوران قد تعايشا وتزامنا في فكر ماركس وانجلز وفي مؤلفاتهما، لكن بقي التصور الثاني مسيطرا على الاول في حياة ماركس وانجلز، بالرغم من الاهمية التي اخذها التصور الانطولوجي الوضعي بالخصوص في اخر حياة انجلز مع «الانتي دورنغ وجدل الطبيعة».

ان هذين التصورين قد حددا تاريخ الفكر الماركسي فهما قد تواصلا فاعلين في كل فترة تاريخية. يسيطر هذا التصور او ذلك حسب الظرف السياسي الذي يجد فيه الماركسيون انفسهم. فمثلا بعد موت انجلز وتزعم كاوتسكي الحركة الشيوعية سيطر الفكر الوضعي العلماني الذي اخذ شكلا تطوريا ساذجا يمكن تلخيصه في «لنترك التاريخ يعمل عمله فقوانينه الحتمية ستحقق الاشتراكية وكل محاولة الى القفز عليها سيكون مآلها الفشل» اننا نعلم تاريخيا أن هذه الفترة تميزت بتقهقر دور البروليتاريا وحركتها السياسية. فقد سيطرت البورجوازية على الصراع الاجتماعي واخذت هي المبادرة. هذه النظرة الكاوتسكية التطورية في المانيا قد وجدت نقيضها في روسيا وحتى في المانيا نفسها، الاولى مع الحركة الاشتراكية الروسية والثانية مع الحركة السبارتكية. لقد رفضت الحركة الاشتراكية الروسية التصور التطوري الكاوتسكي الساذج وابتكرت وسائل انتصارها : التحالف مع الفلاحين ونظرية الحلقة الضعيفة ودور الحزب ومفهوم الامبريالية الخ...

مع انتصار الستالينية شهد الفكر المادي الجدلي تراجعا وضعيا واقتصاديا تقنويا تمثل في اعتبار ان قوى الانتاج التي اصبحت وسائل الانتاج التقنية هي المحددة في مسار البناء الاشتراكي والتركيز على التجانس في المجتمع

(مقولة الشعب وانتهاء الصراع الطبقي). لكن حركية الثورة الصينية وقيادتها دخلت في تناقض عملي ونظري مع التصور الستاليني وتمثل ذلك في التركيز على العامل الذاتي وعلاقات الانتاج والايديولوجيا والسياسة في البناء الاشتراكي ورفض نموذج التراكم الاشتراكي الذي ساد في الاتحاد السوفياتي والتركيز على استمرار الصراع الطبقي في فترة بناء الاشتراكية والصراع الطبقي وسط الحزب واهمية التحالف مع الفلاحين الخ اذن كما لاحظنا فان التصورين المتناقضين الذين وجدناهما في فكر ماركس وانجلز : تصور علماني وضعي انطولوجـي وتصور جدلي وسياسي قد تواصلا بتعبيرات مختلفة في كل المراحل التاريخية. بل اكثر من ذلك ففي كل فترة وفي كل فكر قد تعايش هذان التصوران فكما نجدهما عند ماركس وانجلز فان فكر لنين قد اشتمل عليهما، كما اننا نجدهما فـي فكـر ستالين وماوتسي تونغ لكن دائما بهيمنة تصور على الاخر، فكما عرف البناء الاشتراكي كمونة باريـس، والسوفيـات والكمونة الصينية، قد عرف التركيز على التقنية وكهربة روسيا واللحاق بالغرب تقنيـا.

فما هو المحدد في سيطرة تصور على اخـر ؟

انطلاقا من هذا التتبع نلاحظ ان فشل الحركةالبروليتارية يمكن ان يؤدي الى نوعين من ردة الفعل الفكرية : اما ردة فعل تطورية اقتصادوية تركز على الحتمية التاريخية وانتظار تحقيقها للاشتراكية ونموذجها هو كاوتسكي، او ردة فعل جدلية سياسية تركز على ضرورة الخلق والابداع.

عملية البناء مثلا في نطاق الحـزب او الدولـة تـؤدي كذلك الى تصورين متناقضين تصور يؤكد على التجانـس ونفي الصراع والتمسك بالمبادىء نموذجه الفكر الستاليني وتصور يرى ان عملية البناء لا تتم الا في توضيح التناقض وعبر الصراع ان كلا من هذين التصورين يجد في المبادىء

ما يبرر نظرته. فاما العودة الى المواقف السياسية والكتابات السياسية الخلاقة عند ماركس وانجلز واما التركيز على علم التاريخ وقوانينه الحتمية وجدل الطبيعة. بل ان نفس الفكر يمكن ان يحتوي على التصورين باعتبار فترات الصراع والازمة أو البناء مثلا الحزب او الدولة فحسب الظرف يركز علـى هذا التصور او ذاك. بهذا المعنى يمكن القول ان كاوتسكي وستالين هما ماركسيان بنفس الدرجة التي نقول فيها بـأن لنين وماوتسي تونغ ماركسيان. فكل فريق يجد في فكر ماركس وانجلز ما يبرر تصوره للصراع والبناء. فهمـا لا يمثـلان انحرافات عن الماركسية بل هما جزء منها وطرف من إطرافها فلا نجد في فكر ماركس وانجلز النقاوة والحقيقة مقابل الخطأ والانحراف عند كاوتسكي Kautsky وستالين Staline. فالقضية تتمثل في هيمنة تصور من التصورين المذكوريـن والمتواجدين في فكر ماركس وانجلز اما تصور انطولوجي علماني يأخذ شكلا اقتصادويا واما تصور جدلي. وهيمنة هذا التصور او ذاك مرتبطة بالممارسة السياسية والظرف الذي تجري فيه هذه الممارسة فكلما ارتبطت الممارسة بعملية بنائية حزب او جهاز دولة الا وكان التصور الاقتصادوي العلماني هو السائد وهو ما حدث في عهد ستالين فالانطولوجيا والاقتصادوية هي ايديولوجية اجهزة، وكلما احتدت التاقضات والصراعات هيمن التصور الحركي الجدلي. فالماركسية ليست في شموليتها فكرا اطلاقيا، كليانيا كما يعتقد الفلاسفة الجدد ذلك كما انها ليست فكرا بريئا كما يعتقد الدغمائيون بل تمثل كما راينا وحدة فكرية متناقضة منذ نشأتها. فكما تحتوي علىامكانية فعليةلتصبح فكرا كليانيا يرتبط بجهاز قمعي بتحويل المادية الجدلية الى انطولوجيا صادقة مطلقا. فانها يمكن ان تمثل فكرا متمردا جدليا مغيرا. ان سيطرة تصور على اخر ليست قضية علـم او معرفة بل ترتبط بجملة الممارسات السياسية والوضع الذي توجد فيه. فكما استمد ستالين تصوراته من ماركس وانجلز فان ثورة 1917 والثورة الثقافية استمدتا تصوراتهما مـن

ماركس وانجلز. وهكذا يمكن للفكر المادي الجدلي ان يلعب دورا تقدميا ثوريا وهو ما يؤكده ماركس حول جدلية هيجل فاما ان تصبح اداة للاستقرار والابقاء على ما هو موجود او تصبح اداة فعالة للتغيير والتجاوز الفعلي لكل ما هو قديم.

بهذا المعنى لا تمثل المادية الجدلية علما ولا علم العلوم بل هي عبارة عن تكوينة فكرية ايديولوجية نظرية تأخذ موقفا من العالم موقفا ماديا وجدليا مقابل المواقف المثالية المؤكدة على الثبات والاستقرار وكل محاولة لتحويلها الى علم او علم للعلوم تؤدي حتما الى تجميدها وتحويلها الى حقيقة مطلقة تبرر ممارسات جهازية وتصبح اداة تؤكد على الثبات والاستقرار. فهي اذن تصور للعالم شمولي يهدف الى الممارسة والتغيير وبالتالي هي اقرب الى الايديولوجيا منها الى العلم والفلسفة بالرغم من احتوائها على نواة نظرية لكن وجود نواة نظرية لا يحولها الىعلم فليست الماركسية الايديولوجيا الوحيدة التي تحتوي على نواة نظرية فالايديولوجيا البورجوازية كذلك تحتوي على تصور نظري كما ان الايديولوجيا الدينية تهدف كذلك الى محاولة لتفسير الكون. فأهمية المادية الجدلية لا تتمثل في طابعها العلمي بل في كونها تدعو الى الممارسة فهي براكسيس، بنفس الدرجة التي نقول فيها ان الدين براكسيس وان الايديولوجيا البورجوازية هي براكسيس فأنا اسمي الايديولوجيات المذكورة (دين، بورجوازية، ماركسية) بالايديولوجيات العضوية التاريخية.

ما هي الايديولوجيا العضوية التاريخية ؟

اولا : انني كما هو واضح ابتعد عن التصور الكلاسيكي للايديولوجيا فلا اعتبرها كما راينا في الفصل الاول خطأ ولا وهما مقابل حقيقة العلم وواقعيته. بل تمثل في نظري قولا صادقا باعتبار الوضع التاريخي الذي يجعلها ممكنة.

ثانيا : بهذا المعنى فكل ايديولوجيا عضوية تاريخية تعبر

عن ظرف او وضع تاريخي معين تستمر باستمراره وهي تختلف عن كل التصورات الفلسفية او الايديولوجيا الثانوية التي تعبر عن مصالح فئة معينة او فترة تاريخية معينة.

ثالثا : ان لحظة نشأة كل ايديولوجيا عضوية تاريخية تكمن في الصراع الذي يشق الظرف التاريخي بالمعنى المذكور سابقا وهو الهيمنية والمقاومة. فهي افراز للمقاومة. وهي لا تمثل في لحظة نشأتها طبقة او فئة معينة بل تمثل المقاومة التي تشق ظرفا تاريخيا معينا.

رابعا : بالرغم من انها تفرز كتعبير عن المقاومة التي تشق الظرف كله. فانها تتطلب ذوات تاريخية تحولها من الامكان الى التحقيق الفعلي.

خامسا : بهذا المعنى فرغم كونها تعبيرا عن المقاومة التي تشق وضعا تاريخيا كاملا فانها تتوق الى الهيمنية وهي تصبح بالفعل هيمنية على كل فئات وطبقات المجتمع وهذه الهيمنية تتم عبر عملية القبول ولا تلجأ الى الضغط الا في حدود ضيقة.

سادسا : ان الايديولوجيا العضوية التاريخية تستمر ما استمر الوضع الذي انشأها لكنها حين تتحول من وضعها كتعبير عن المقاومة التي تشق الوضع الى الهيمنية تبدأ في الانحسار والتقلص وتأخذ طابعا طبقيا ضيقا لذلك تلجأ اكثر فأكثر الى الضغط لان القبول لم يعد كافيا لهيمنتها، وكلما زادت عناصر المقاومة التي تشق الوضع الذي ولدها زاد دورها تقلصا. لكن حتى وان وقع تجاوز الوضع الذي ولدها فانها لا تضمحل تماما بل تستمر عبر الاجهزة التي بنتها وموِرست من خلالها وقد تعود فتلعب دورا معينا اذا ما وقع الالتجاء اليها.

سابعا : ما دامت مهيمنة فان كل تغيير لا يتم الا من خلالها، فلسفة، علم، فن، ايديولوجيات ثانوية، قانون الخ...

ثامنا : باعتبارها نتيجة للمقاومة فأن الايديولوجيا العضوية التاريخية تحتوي دائما على عناصر تدعو الى المساواة، والعدالة والى التمرد ورفض كل استغلال، لكنها في نفس الوقت كلما دخلت في عملية بنائية لتصبح هيمنية اكدت على الاستقرار والثبات والقبول وعادة ما تعتمد هذه التأكيدات على بعض التصورات المتضمنة فيها والتي تحتاج اليها الممارسة : (شمولية النظرة واطلاقيتها مثلا التصورات الميتافزيقية في الدين، الله كثابت، العالم الاخر القضاء والقدر المبادىء بالنسبة للتصور الايديولوجي البورجوازي، العلم بالنسبة للماركسية) هذه الثوابت تطبع عادة بطابع الحقيقة الثابتة فتصبح اداة فعالة في يد كل الذين يحاولون استخدامها لمصالحهم وتغيب كل عناصر التغيير والتمرد الاخرى لكن هذه العملية لا تتم بصفة مطلقة بل هناك دائما امكانية لاستعمال عناصر التغيير والمساواة والتمرد فيها بهدف رفض وضع سياسي معين، او استغلال.

تاسعا : ان كل ايديولوجيا عضوية تاريخية بهذا المعنى تمثل وحدة متناقضة. يمكن استعمالها للابقاء على وضع معين، او للتمرد عليه وذلك باستغلال عناصر الثبات والاستقرار او عناصر التمرد والتغيير فيها.

عاشرا : بهذا المعنى فان تاريخ الانسانية قد عرف ثلاثة اصناف من الايديولوجيا العضوية التاريخية الدين، الايديولوجيا البورجوازية، الاشتراكية، ان هذا التحديد يستوجب ملاحظتين:

أ ـ انه يمكن اعتبار الاسطورة ايديولوجيا عضوية تاريخية لكن مع بعض الخصوصيات حيث ان عنصر المقاومة التي نشأت عنه لم يحدد فقط في نطاق الظرف التاريخي بل بعلاقة عضوية مع عنصر الطبيعة. فالطبيعة قد لعبت دورا هاما فاتجهت نحوها المقاومة.

ب ـ لا اعتبر الماركسية هي الايديولوجيا الثالثة العضوية

التاريخية بل الاشتراكية بمعناها الواسع بما في ذلك الطوباوية او العلمية حسب تعبير انجلز لكن الماركسية هي الشكل الذي اخذته الاشتراكية والذي حولها من المقاومة الى الهيمنية وذلك لانها تجسدت في ذوات مارسوها وحولوها الى الامكان بهذا المعنى نفهم قولة سارتر «بأن الماركسية لا يمكن تجاوزها» لكن مع الاضافة باعتبار استمرار الظرف الذي ولدها. لكن في المطلق فهي ككل ايديولوجيا قابلة للتجاوز.

يمكن ان نوضح ما قدمناه عن طريق بعض الامثلة التاريخية فالاسلام مثلا (وهذا صحيح بالنسبة لكل دين) نشأ انطلاقا من المقاومة التي شقت الظرف كله، مقاومة طبقية، للذين يكنزون الذهب والفضة ومقاومة للطبيعة القاسية لكن وجود المقاومة لم يكف وحده بل استوجب ذواتا لتحويلها من الامكان الى الفعل هذه الذوات تمثلت في المجموعات الاسلامية الاولى التي تكونت والتي صارعت بصفة معقدة لانتصار الايديولوجيا. وبمجرد تحولها من موقع المقاومة الى موقع الهيمنية استعملت كل عناصر الثبات والاستقرار فيها، الله، اليوم الاخر، القضاء والقدر لتثبيت هذه الهيمنية وفي ذات الوقت استوجبت اللجوء اكثر فأكثر للضغط لاستمرارها لكن شقتها جملة من الهرطقات التي ارتكزت في نشأتها على عناصر التمرد والتغيير واستعملتها عموما ككل ايديولوجيا دينية فان الاسلام تكرس في ممارسات واجهزة اعطته نوعا من الاستقلالية النسبية عن الوضع الذي انشأه وهو ما يفسر استمراره في وضع تغير لكن اذا ما قارنا الوضع في العالم العربي الاسلامي بالوضع في اوروبا نلاحظ ان الايديولوجيا الدينية في اوروبا الغربية اصبحت ايديولوجيا مريضة مستمرة لكنها لا تلعب دورا محددا بينما تلعب الايديولوجيا الاسلامية دورا هاما في التغير وذلك لان الوضع التاريخي يمكنها من لعب هذا الدور. (فشل تركيز اقتصاد بورجوازي متكامل

وتركيز فكر لائيكي متكامل وحيوية واستمرار الهياكل التقليدية، والاستعمـــار الخ...)

فمازالت الايديولوجيا الدينية قابلة للاستعمـــال وذلـك بالاعتماد على عناصر التغيير والتمرد فيها بالرغم من انها تمثل في الجانب الاخر تصورا وممارسة يتجهان الى الثوابت والاستقرار وتبرير الموجود وذلك بالاعتماد على عناصـر الثبات فيها.

ونفس الشيء يمكن ان نقوله في ما يخص الايديولوجيا الدينية في اوروبا الشرقية. فقوة اجهزتها نتيجــة لتخلــف الثورة البورجوازية التي وقعت فيها جعلت منها قوة حيوية استعملت التمرد على الوضع التسلطي الذي تعيشه الفئات الشعبيــة في بولونيا مثلا. لكن بالاضافة الى ذلك فان الاوربيين الشرقيين يعودون في ذات الوقت الى عناصر المساواة والعدالة فــي الايديولوجيــا البورجوازيــة وحتى في الاشتراكيــة وهو ما نلاحظه كذلك في العالم العربي الاسلامي فالعودة الى المساواة والعدالة تتم بالاساس عبر الدين لكن هذا الاخير مضطر الى احتواء عناصر المساواة والعدالة في الايديولوجيا البورجوازية والاشتراكية نفس التتبع الذي قمنا به للدين يمكن ان نقوم به في مستوى الماركسية لذلك فاننا لا يمكـن ان نحكـم على الماركسية بالاعدام وننفيها لان الوضع الذي نشأت فيه مازال مستمرا فبهذا المعنى لا يمكن ان نتجاوزها. كما انها ليست بطبيعتها الفكرية اطلاقية كليانية او العكس. فهي ليست خارجة عن تكوينتها المتناقضة ككل ايديولوجيا عضوية تاريخية وهي تفرز الاطلاقية والكليانية كما تفرز التمرد والتغيير. والتاريخ يؤكد ذلك فيمكنها ان تصبح اداة للاستغلال وكذلك يمكن ان تكون اداة للتفجير والتغيير، فالمحدد في هذا او ذاك ليـس طبيعة الفكر وحده بل ممارسته والظرف الذي يمارس فيه. ولا تحل القضية برفضها او قبولها ونحن لا نغير من الامـر شيئا ان نحن اكدنا على علمية المادية الجدلية فيمكن باسم

الصراع ضد الدغمائية ان نبني تصورا دغمائيا اذ ليس هناك مقياس مطلق اذا اتبعناه ابتعدنا عن الدغمائيـة والتحنيـط واذا حدنا عنه حنطنا وجمدنا الماركسيـة فالقضيـة دائمـا تحل عبر يقظة فكرية وعملية مستمرتين والمحدد في كل ذلك هو حس الفئات الشعبية هذا الحس هو الذي يمكننا من التفطن الـى تحول الماركسية من اداة للتحرر الى اداة للاضطهاد والاستغـلال.

ويساعدنا على ذلك الالتجاء دائما الى ما في هذا الفكر من عناصر تدعو الى التغيير والتحويل ورفض الاضطهـاد لكن كمساعد فقط لاننا في الممارسة البنائية كتكوين حزب، او دولة الخ... وما تتطلبه من تركيز على الثبات والاستقرار يمكن ان تتحول الماركسية في ايدينا الى اداة استغلال فكل ايديولوجيا عضوية تاريخية في عملية تحويلها من الامكان الى الفعل عبر الذوات (طبقة، مجموعة، جهاز تنظيمي) تتطلب نوعا من الاعتقاد والثقة والثبات وهذا ليس خاصا بالماركسية بل نجده كذلك في الدين والايديولوجيا البورجوازية فبقدر ما يبرز ذلك كضرورة عملية فانه يمثل دائما نقطة التحول التـي قد تؤدي بالايديولوجيا الى ان تصبح اداة قمع واستغلال وهذا تناقض موجود بصفة مستمرة يستوجـب اليقظـة الـدائمـة والاعتماد على الحس الجماهيري فهو وحده الذي يمكننا من التفطن الى التحول الذي طرأ على الممارسـة والفكـر. ولا اعتقد ان التصريح بأننا لسنا دغمائيين يمثل احسن سبيـل للتخلص من التحجر فقد نتحجر باسم الصراع ضد التحجر. فالماركسية باعتبارها ايديولوجيا عضوية يفرضها الوضـع لا تمحى بمجرد قرار او تحليل لانها ستستمر مادام الوضع الذي ولدها متواصل.لكن فعاليتها الاجتماعية والسياسية تتحكم فيها الذوات التي تمارسها فهي التي تجعل منهـا اداة للضغـط والاستغلال والقهر وهي التي يمكن ان تجعل منها اداة للتغيير والتحرر. ففي هذا النطاق ليس هناك اي حتمية او اي قدرة

مسجلة فيها بصفة مسبقة، فكل تصور يجعل من الاشتراكية حتمية تؤدي الى تحرير الانسان يحولها من حيث يشعر او لا يشعر الى مبادىء مجمدة ومحنطة تقود الى استغلال الانسان وليس الى تحرره. فالمسألة اذن تتوقف على الذوات التي تمارس عمل التغيير وقدرتها على استعمال المادية الجدلية استعمالا خلاقا.

فحين اراد الماركسيون (ماركس، انجلز، لنين) ان يتنبؤوا بالاعتماد على «قوانين التاريخ الحتمية» بحدوث الثورة في اوروبا المتطورة (انجلترا، فرنسا، المانيا) تحول هؤلاء من مجال الممارسة السياسية كميدان خلق الى مجال الحتمية الالية التاريخية، وليس من الصدفة في شيء ان يفشل ذلك وتحدث الثورات الاشتراكية بالضبط في الاماكن التي لم يكن من المنتظر ان تحدث فيها.

هذا بالرغم من ان لنين كسياسي استطاع ان ينجح في أعظم حساب سياسي وقع في التاريخ وهو القيام بثورة في اكثر مناطق اوروبا تخلفا ونظريته في «الحلقة الضعيفة» تمثل خلقا وقع في مجال الممارسة السياسية وليس تنبؤا مستنتجا من حتمية تاريخية.

ان كل ممارسة سياسية خلاقة تتم في اطار ظرف لا يمكن تجاوزه (لا تطرح الانسانية على نفسها الا المسائل التي تستطيع حلها (ماركس). لكن هذا الظرف التاريخي لا ينفي الخلق والابداع في الممارسة السياسية بل فقط يعطيهما حدودهما. ومهما كان فان الظرف لا يفرض ابدا امكانية واحدة بل جملة من الاحتمالات والامكانات التي تكون كلها واردة ونجاح امكانية او اخرى لا يعني ابدا حتميتها. فالمسألة تتوقف على القدرة في الفعل والتأثير والمناورة لفرض هذه الامكانية او تلك. وعادة ما يحصل تمفصل وتشابك بين جملة

امكانات لتعطي امكانا جديدا لم يكن واردا في ما وقع التنبؤ به من الاحتمالات.

فاذا امكن لنا الحديث عن قوانين التاريخ فانها تكون متاخرة عن الاحداث دائما ولا تكون متعالية عليها. فلا تعدو ان تكون «تعقلا» لجملة الامكانيات التي كانت واردة في ظروف تاريخية ماضية. ان انتصار احتمال وتكريسه في الماضي هو الذي يحول الحدث الى حدث تاريخي لكنه لا يمكن ابدا ان يصبح ملزما لممارسة مستقبلية على اساس ان قوانين التاريخ فرضته. فالتاريخ في اخر الامر ليس الا تكريسا لاحتمال من جملة الاحتمالات التي برزت امام الممارسة السياسية وانتصاره لا يحوله الا الى مساعد على الممارسة لكنه لا يحوله الى حتمية او قدر. فلعل دراسة المحاولات الفاشلة والمترددة له نفس الاهمية وفي بعض الحالات اهمية اكبر في الممارسة من البحث في الاحتمال الناجح، فهو اي الاحتمال الفاشل. يمكنك من طبع حركتك بطابع الامكان ويبعد عنها طابع الحتمية الذي من الاكيد أنه يضر بالممارسة اكثر من ان ينفعها اذ يجب ان نضع الممارسة السياسية دائما في مستوى الامكان وبالنتيجة في مستوى الحرية والخلق والابداع وذلك لان زمانية الممارسة السياسية ليست زمانية خطية بل زمانية متراجعة، مترددة، شاعرة بخطورة قرارها، لذلك فهي قلقة لكنها في نفس الوقت زمانية حازمة، تأخذ القرار لان ممارستها الكلية لا تمكنها من الاستسلام : تتراجع لكنها لا تستسلم لان في استسلامها قضاء عليها. بهذا المعنى فهي تختلف عن زمانية التاريخ كحدث ماض فهو يبقى في ذاته جامدا والممارسة السياسية هي التي تحركه فتعطيه معناه لان اي ممارسة سياسية تتجاهل الماضي والكل تحكم على نفسها بالموت حتى وان نجحت وقتيا اما اذا ما جعلت من هذا الماضي حتمية وقدرا فانها تحكم على نفسها بالفشل فالظرف لا محالة بماضيه وحاضره هو الذي

يجعل ممارستك ممكنة بمعنى انه يمثل جملة العناصر التي ستصنع منها الامكانية الجديدة لكن هذا الجديد لا يكون ابدا مرسوما بصفة مسبقة في القديم لان هذا الاخير يمكن ان يكون صالحا لامكانيات اخرى ثانية وثالثة الخ...

اننا لو انطلقنا من تصور حتمي ومسبق لحدوث الثورة الروسية فانها تكون اضعف امكان ورد في الظرف التاريخي لتلك الفترة فالحزب البلشفي كان اقليا بالنسبة لكل الاحزاب الاخرى والطبقة العاملة متخلفة وعدد الفلاحين كبير فالاحتمال الاقرب لم يكن الثورة الاشتراكية بل الثورة الديمقراطية البورجوازية قد تكون متجذرة لكنها تبقى بورجوازية.
لكن ماذا حصل بالفعل ؟

قامت ثورة تريد نفسها اشتراكية لان البلاشفة استطاعوا استخدام العناصر والعوامل الموجودة التي آرتسمت فيها عدة امكانيات، استخداما انجع من البورجوازيين. فقد نجح البلاشفة في مجال لم يكن يؤهلهم للنجاح بالدرجة الاولى وفشل الليبراليون في مجال كان يؤهلهم اكثر للنجاح وبدون شك وضع الظرف الذي نجحوا فيه حدودا للعمل والمخطط الذي ارادوا تطبيقه وارتبط بقاؤهم في السلطة كذلك بقدرتهم على خلق وابداع الوسائل التي تمكنهم من البقاء وكان ضعف وقوة خصومهم المحدد في ذلك ولعل هذا! ما عناه كاوتسكي حين كتب ان السلطة البلشفية سوف تسقط. وان الثورة في روسيا ليست اشتراكية. ان ما كتبه كاوتسكي يمكننا من ان نفهم انها مثلت امكانية فقط ولعلها لم تكن الاكثر ورودا بيد ان نظرته الحتمية للتاريخ واتباعه تصورا تطوريا لهذه الحتمية هو الذي جعل تنبؤه لا يتحقق وتستمر السلطة البلشفية بالرغم من الحدود التي رسمتها لها العناصر والظروف التي نجحت فيها. فضرورة هذه العناصر ليست حتمية بقدر ما هي مرتبطة بالقدرة على استخدامها. واستخدامها لايشبه القانون المسبق بل يشبه استخدام عامل غير ماهر لمواد ليست

مؤهلة لصنع شيء معين ويستخرج منها شيئا صالحا بالمعنى الذي استعمله فرانسوا جاكوب في كتابه Les jeux du possible في مجال التطور البيولوجي. Bricolage

بهذه الطريقة فحسب نفهم معنى التطور والجديد في المسار التاريخي للانسانية. فالجديد لا يولد من العدم لكنه ليس مرسوما بحروف صخرية في القديم فهو امكانية واحتمال يبقى مرتبطا بالقدرة الابداعية للانسانية على خلق وسائل تجاوز الوضع الحالي وبهذا تتخلص من التصور الغائي للتاريخ وهو ما قد يعنيه الثوسر من قوله : «ان ليس للتاريخ نهاية» فليس للتاريخ نهاية لا بالمعنى الديني ولا بالمعنى الهيجلي ولا بالمعنى المادي التاريخي، فانتصار وبناء الاشتراكية ليس مرسوما مسبقا في التاريخ. وانتصارها ليس متوقفا على حتمية بل مرتبط بقدرتها على استعمال العناصر الموجودة التي تؤهلها اكثر للانتصار استعمالا خلاقا يمكنها من التغلب على الامكانات الاخرى الواردة.

بهذا فقط نتصور مسيرة التاريخ وتطوره.

الفصل الرابع

نصوص مختارة ومبوبة

اشكالية الجدلية في القديم

هرقليدس (النظرة الانطولوجية)

«...ان الكون الذي يبقى دائما نفسه بالنسبة لكل الناس، لم يخلق من طرف اي الاه، ولا اي انسان، فهو دائم ابدا، وهو كائن الان، وسيبقى ابدا دقيقا وابدا حيا، يشتغل بقدر وينطفىء بقدر. تعيش النار موت الهواء، ويعيش الهواء موت النار، الماء يعيش موت التراب، والتراب يعيش موت الماء ... [هكذا فان] الحركة الصاعدة والحركة النازلة متماثلتان . . في مركز الدائرة تنطبق البداية والنهاية . . . يجب ان نعلم ان الحرب كونية وان الصراع هو العدالة . . . [لذلك] فان هوميروس ليس على حق حين صلى لكي يضمحل الصراع من الارض، فلو تحقق دعاؤه فان كل شيء ينتهي . . . فالمرض هو الذي يجعل سلامة الجسم لذيذة، والشر يولد الخير والجوع يولد الوفرة والارهاق يولد الراحة . . . اننا ننزل ولا ننزل في نفس النهر واننا موجودون وغير موجودين [وهكذا] ... بالرغم من ان الناس يعتبرون بعض الاشياء حسنة والاخرى

سيئة فبالنسبة للالاه كل شيء عادل وحسن وطيب [هذا هو] النظام الخفي.»

مقتطفات مأخوذة من كتاب
Les premiers philosophes - E. S. Paris 1973
(تعريب المؤلف)

بارمينيد (التصور الثابت للكون)

«...انني سأتكلم وانت استمع الي واحفظ عباراتي : لا يمكن ان نتصور الا طريقين في التفكير. الاول يقول انه كائن وانه لا يمكن ان لا يكون وهو طريق الاقناع لان الحقيقة تتبعه. والثاني يقول ليس كائنا وانه حتما لا يجب ان يكون وهو طريق من المستحيل كشفه لان احدا لا يقدر على معرفة ما هو ليس كائنا ولا يقدر على الكلام عنه، مستحيل . . . نفس الشيء هو الكائن الذي يمكن التفكير فيه والكائن الممكن . . . ان [الطريق الثاني] يتصوره الناس الذين يملكون وجهين في جهلهم، لان العجز هو الذي يقود افكارهم الضائعة وفي اندهاش يتركون انفسهم عمياء وصماء . . . دون تمييز يعتبرون انه نفس الشيء وليس نفس الشيء. وكل الاشياء تعود على نفس الطريق، . . . ابدا لا نستطيع ان نبرهن ان اللاكائن هو كائن . . . لم يبق لي الا ان احدثك عن الطريق الذي يقول : الكائن كائن. فالعديد من المؤشرات تبرز ان الكائن غير مخلوق ولا ينتهي لانه واحد، ثابت وليس له نهاية، فهو لم يكن ابدا ولا سوف يكون لانه كائن، بكليته حاضر واحد ومتواصل . . . اي ولادة تبحث له عنها ؟ كيف ومن ماذا نشأ ؟ لا اسمح لك بأن تقول او تفكر انه نشأ من لا شيء، لانه لا يمكن ان نقول او ان نفكر في شيء ليس كائنا».

مقتطفات مأخوذة من كتاب
Les premiers philosophes - E. S. Paris 1973
(تعريب المؤلف)

رأى أبيقورس

خالف الاوائل. قال : المبادىء اثنان : الخلاء، والصورة. اما الخلاء فمكان فارغ. واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء، ومنها ابدعت الموجودات وكل ما كون منها فانه ينحل اليها، فمنها المبدأ، واليها المعاد.

وربما يقول : الكل يفسد، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء، بل كلها تضمحل وتدثر، والانسان كالحيوان مرسل مهمل في هذا العالم.

والحالات التي ترد على الانفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وافاعيلها. فان فعلت خيرا وحسنا فيرد عليها سرور وفرح، وان فعلت شرا وقبيحا فيرد عليها حزن وترح، وانما سرور كل نفس بالانفس الاخرى، وكذا حزنها مع الانفس الاخرى بقدر ما يظهر لها من افاعيلها.

وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأي.

مأخوذ من الملل والنحل للشهرستاني دار المعرفة بيروت 1975

الجدليـة الحديثـة

كـانـت

في تقسيم المنطق المتعالي الى تحليل
وجدلية متعالية (الجدليـة الذاتيـة)

نقوم في المنطق المتعالي، بعـزل الفكـر (كما عزلنـا الحساسية في الاستطيقا المتعالية) ولا نأخذ من معرفتنا الا الجزء من التفكير الذي يملك اصولا في الفكر. لكن استعمال هذه المعرفة الخالصة يفترض الشرط الاتي : ان المواضيع التي يمكن ان تنطبق عليها هذه المعرفة نكون قد تحصلنـا

عليها في عملية حدسيـــة، فبدون حدس كل معرفتنـــا تفقـد مواضيعها. وتكون اذن فارغة، ان الجزء من المنطق المتعالي الذي يعرض عناصر معرفة الفكر الخالصة والمبادىء التي بدونها عموما لا يمكن ان نفكر في اي موضوع يمثل التحليل المتعالي. الذي يمثل في ذات الوقت منطق الحقيقة. فلا يمكن لاي معرفة ان تدخل في تناقض معها بدون ان تفقد في اللحظة كل محتوى، بمعنى انها تفقد كل علاقة مع اي موضوع وبالتالي كل حقيقة. لكن بما ان استعمال مبادىء الفكر الخالصة بدون اعتبار التجربة او حتى بالخروج عن حدود التجربة التـــي تمدنا وحدها بالمادة (المواضيع) التي تنطبق عليها المفاهيم الخالصة [اقول بأن هذا الاستعمال] جذاب. فان العقل يخاطر على استعمال مادي وذلك بواسطة استدلالات لا جدوى منها لمبادىء شكلية للفكر الخاص. وبدون تمييز يبدي رايه فـــي مواضيع غير معطاة لنا لا [بالتجربة] ولا بأي طريقة اخرى.

وهكذا اذا كان المنطق لا يعدو كونه قانونا صالحا للحكم على الاستعمال التجريبي لمفاهيم الفكر، فانه يصبح من الافراط ارادة تحويله الى اورغانون ذي استعمال كوني ولا محدود والاسراع الى تكوين أحكام تاليفية بواسطة الفكر الخالـــص على مواضيع عامة وابداء الرأي فيها والتقرير في شأنهـــا. حينئذ فان استعمال الفكر الخالص يكون جدليا. بهذا المعنى يجب ان يكون الجزء الثاني من المنطق المتعالي نقدا لهـــذا الظاهر الجدلي. واذا حمل عنوان الجدلية المتعالية فلا يكون ذلك باعتباره صناعة لافراز ظاهر من هذا النوع بصفة دغمائية (هذه الصناعة المنتشرة للاسف في الاوهام الفلسفية) لكـــن باعتباره نقدا يتبع الفكر والعقل في استعمالهما الفيزيائـــي المفرط من اجل اكتشاف الظاهر الخاطـــىء الذي يغطي ادعاءهما الفارغ. وتعويض هذا الطموح الـــذي يمدح نفسه لكونه عثر على المعرفة وعممها بواسطة قوانين متعالية وعوضها اذن بحكم يكتفي بمراقبة الفكر الخالـــص

وتمكينه من وسائل الحماية ضد كل الاوهام السفسطائية.

غيـر مؤرخ

Critique de la Raison -
Pure traduction J. Bernis

(ترجم النص عن الفرنسية المؤلف)

هيجـــل

مفهـوم الكـــل

ان الحقيقة هي الكل لكن الكل مثل الجوهر في عمليـــة تحقيقه وانتهائه بواسطة تطوره. يجب ان نقول ان المطلـــق جوهريا هو نتيجة، يعني انه حقيقة فقط في نهايته. هذا مـــا يمثل طبيعته التي تكون واقعا فعليا باعتباره ذاتا او تطـورا لذاته. وان بدا لنا ان تصور المطلق كنتيجة هوتصور متناقض فان اعتبارا واحدا يمكن ان ينظم هذا التناقض الظاهر.

البداية المبدأ، او المطلق في اعلانه الاولي والاني هو فقط الكوني. اذا قلت : كل الحيوانات، فهذه الكلمات لا يمكن ان تؤخذ على انها معادلة لزوولوجيا Zoologie وبنفس البداهة يبدو ان الكلمات : الاهي، مطلـــق، وابدي، الخ . . . لا تعبر الا عن الحدس بمعنى الاني. وهو اكثـــر مـــن هـــذه الكلمات، فحتى الانتقال الى قضية تحتوي على سيرورة اخرى يستوجب استيعابها من جديد او هي واسطة هذه الواسطـــة بالضبط هي التي تولد فينا رعبا مقدسا. فكأننا باستعمالنـــا لها [الواسطة] لشيء اخر غير القول بأنها لا تمثل المطلق، وليس لها مكان في المطلق، يجعلنا نتراجع عن معرفة المطلق.

بـــدون تـــاريـــخ

Phénomenologie de l'esprit
Tome 1 Paris

1) التعريب والعنوان للمؤلف

هيجـــل

فكـرة العقـــل (النظرة الانطولوجية)

...ان الفكرة الوحيدة التي تأتي بها الفلسفة هي فكـرة العقل البسيطة، فكرة تعتبر ان العقل يحكم العالم وبالنتيجة فان التاريخ الكوني قد جرى عقلانيا. هذا الاقتناع وهذه الفكرة هي ادعاء بالنسبة للتاريخ ذاته. لكنها ليست كذلك بالنسبة للفلسفة. فقد وقع التدليل بواسطة المعرفة التأملية ان العقل ـ نكتفي هنا بهذا التعبير بدون الالحاح اكثر على العلاقة مـع الالاه ـ يمثل جوهره [اي جوهر التاريخ] والقدرة اللانهائية والمادة اللانهائية طبيعية كانت او نفسية وكذلك فان الشكل اللانهائي يمثل تحقيق محتواه الخاص. فالعقل هو الجوهر بمعنى ان كل واقع يجد وجوده وصلابته فيه، فهو القـدرة اللانهائية، وهو ليس عاجزا الى درجة انه لا يمثل الا نموذجا ولا يوجد في الواقع وانما في رأس من رؤوس بعض الرجال، فهو المحتوى اللانهائي وكل ما هو اساسي وحقيقي ويحتوي على مادته الخاصة التي يصنعها بواسطة نشاطه الخاص. فهو لا يحتاج كالعمل النهائي، لوسائل خارجية واليات معطاة لكي يمد نشاطه بالمواضيع والطعام. فهو يغذي نفسه بنفسه وهو لذاته المادة التي يصنعها، فهو يمثل فرضيته الخـاصة ونهايته هي النهاية المطلقة وهو يحقق نهايته وينقلهـا مـن الداخل الى الخارج لا في الكون الطبيعي فحسب بل حتى في الكون الروحي. في التاريخ الكوني الفكرة هي الحقيقة الازلية والقدرة المطلقة. فهي تتجلى في العالم ولا يتجلى اي شيء اخر غيرها. هذا ما تبرزه الفلسفة والذي يعتبر قد وجد ابرازه.

(تعريـب المؤلـف) Hegel : La raison dans l'histoire
coll. 10/18 Paris 1971

التاريخ الكوني (النظرة الانطولوجية)

التاريخ الكوني هو تجلي المسار الالاهي المطلق للعقل

في اعلى اشكاله : المسار التدريجي الذي بواسطته يصل الى حقيقته ويعي ذاته. ان الشعوب التاريخية، (الخصائص المحددة لاخلاقهم الجماعية، لدستورهم، لفنهم، لدينهم، لعلمهم) تمثل تشكلات هذا المسار التدريجي وتجاوز هذه الدرجات يعبر عن الرغبة اللانهائية والدفعة التي لا يمكن مقاومتها لعقل العالم، لان تمفصلات هذه الدرجات وتحققها هي مفهومه نفسه. ان مبادىء العقول الشعبية، في تواليها الضروري، ليست سوى فترات العقل الفريد والكوني، بفضلها يصعد التاريخ الى الكلية الشفافة لذاتها ويؤدي الى الختام.»

مأخوذ عن : La raison dans l'histoire coll. 10/18
Paris 1971

المادية الجدلية

انجلز

قوانين الجدل (النظرة الانطولوجية)

اذن فمن تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع الانساني وقع تجريد قوانين الجدلية فهي ليست شيئا اخر سوى القوانين الاكثر عمومية لهتين المرحلتين من التطور التاريخي وكذلك تطور الفكر ذاته. وتعود في اساسها الى القوانين الثلاثة التالية :

- قانون تحول الكم الى الكيف وعكسيا.
- قانون تداخل المتناقضات.
- قانون نفي النفي.

هذه القوانين الثلاثة قد طورت على يد هيجل بطريقته المثالية كقوانين مجردة للفكر : الاول في الجزء الاول من المنطق، في منهجية الوجود، الثاني تملأ الجزء الثاني كله وهو اهم جزء من منطقه تحت عنوان منهجية الجوهر واخيرا يوجد الثالث كقانون رئيسي لبناء المنظومة كلها. ان الخطأ [خطأ هيجل] سيتمثل في كونه فرض هذه القوانين من فوق

على الطبيعة والتاريخ كقوانين الفكر، عوض ان يقع استنتاجها منهما. ويؤدي ذلك الى هذا البناء القسري الذي يقشعر لــه البدن : اراد العالم ذلك او لم يرد فانه يجب ان يتبع المنظومة المنطقية التي تمثل نتاجا لمرحلــة معينــة من تطور الفكــر الانساني.

لو قلبنا المسألة فان كل شيء يأخذ وجها بسيطا وقوانين الجدلية التي تبدو غامضة جدا تصبح لتوها بسيطة وواضحة كالنهـــار. Engels : Dialectique de la Nature - E. S. Paris 1952 (التعريب والعنوان للمؤلــف)

رسالة انجلز الى ج . بلوش
(النظرة الجدلية)

حسب التصور المادي للتاريخ فان العامل المحدد في التاريخ هو في اخر مستوى الانتاج واعادة انتاج الحيــاة الواقعية. لم يقل ماركس ولم اقل انا اكثر من ذلك. اذا قام احد ليحرف هذا الموقف وليجعل من العنصر الاقتصــادي العنصر المحدد الوحيد فانه يحوله الى جملة فارغة مجردة، لا معنى لها. ان الوضع الاقتصادي هو القاعدة لكن مختلف عناصر البنية الفوقية : كالاشكال السياسية للصراع الطبقي، ونتائجها والدساتير التي تركزها الطبقة المنتصرة الخ... ان الاشكال السياسين وحتى انعكاسات هذه الصراعات الواقعية في دماغ المشاركين فيها، نظريات سياسية، قانونية، فلسفية، تصورات دينية وتطورها الى انظمة دغمائية كل هذه العوامل تؤثر بعملها على مسار الصراعــات التاريخيــة وفي اغلــب الحالات تحدد بصفة كبيرة شكلها.

كل هذه العناصر تتفاعل ويؤثر بعضها في البعض الاخر وتخترقها الحركة الاقتصادية في الاخير كحتمية ضمن نسبيات لا متناهية وعديدة (بمعنى اشياء واحداث تكون الرابطة بينها

بعيدة وصعبة التدليل الى درجة اننا نعتبرها غير موجودة ولا نعيرها اي اهتمام) ولولا [هذا التعقيد] فــان تطبيــق النظرية على اي مرحلة تاريخية يصبح اكثر بساطة وسهولة من حل معادلة بسيطة من الدرجة الاولى.

اننا نصنع تاريخنــا في ظل ظروف معينــة لكننــا اولا نصنعه بمقدمات وفي ظروف محددة جدا. بالنسبة لكل العوامل فان الظروف الاقتصادية هي المحددة في الاخير لكن الظروف السياسية الخ... وحتى التراث الذي يحيق بأدمغــة الناس يلعب دورا بالرغم من كونه ليس محددا.

مأخوذة مــن
Correspondance Marx/Engels
E. du Progrés Moscou 1980.
(تعــريــب المــؤلــف)

قلــب جدليــة هيجـــل

ولا تختلف طريقتي الديالكتيكية في اساسها عن الطريقة الهيجلية فحسب، بل هي، ايضا، عكسها بالضبط. فحركــة الفكر التي يجسمها هيجل تحت اسم المعنى هي، صانع الواقع الذي ليس هو سوى الشكل الظواهري للمعنى. اما بالنسبة الي فالامر على العكس، اذ ان حركة الفكر ليست الا ارجاعا فكريا لحركة الواقع، نقلت وحملت الى دماغ الانسان .

لقد انتقدت الجانب الصوفي من الديالكتية الهيغلية منذ ما يقرب من ثلاثين عاما، في عصر كانت فيه ما تزال رائجــة [ولكن في البرهة نفسها التي كنت فيها اكتب الجزء الاول من راس المال كان يطيب لرجال الصنف الثاني الجفاة المدعيــن الضحلين، الذين لهم الكلمة العليا في المانيا الثقافية. كــان يطيب لهم ان يتناولوا هيجل تناول موسى مندلسون الطيب لسبينوزا زمن ليسنغ، اي على انه «كلب جيفة» ولذلك صرحت علنا بأني تلميذ لهذا المفكر الكبير ومضيت، في الفصل الخاص بنظرية القيمة، الى درجة وجدت معها نفسي، احيانا، اغازل

طريقته الخاصة في التعبير]، وعلى ان هيجل في لعبته النهزلية هذه قد شوه الديالكتيك بالصوفية فما برح اول من عـرض حركته عرضا مجملا. ان الديالكتيك لديه، يمشي على راسه، ويكفي ان يعاد وضعه على قدميه كي نسترد له وجهه المعقول جـــدا.

لقد اصبح الديالكتيك، في وجهه الصوفي، امرا رائجا في المانيا، لانه كان يبدو ممجدا للاشياء القائمة. اما فــي وجهه العقلي، فهو فضيحة وقباحة بالنسبة للطبقات الحاكمة ومفكريهـا العقائديين لانـه بالنسبـة للتصـور الوصفـي للامور القائمة، يتضمن توا الكشف العقلي عن نفيها الحتمي وتحطيمها الضروري ان الديالكتيك يلتقط الحركة ذاتها حيث كل صورة مكونة ليست الا تصميما انتقاليا فلا يمكن ان يفرض عليه اي شيء؛ لان الديالكتيك هو اساسا نقد وثورة.

ان الحركة التناقضية في المجتمع الرأسمالي يستشعرها البورجوازي العملي، في احد اشكالها، في تقلبات الصناعة الحديثة عبر دارة دورية تعتبر الازمة العامة اوجا لها. ونحن نلحظ، بالفعل، بوادرها، انها تقترب من جديد. وهي بكليـة مجال عملها وحدة اثارها، سوف تدخل الديالكتيك حتى في رؤوس السماسرة الذين نبتوا كالفطور في الامبراطوريـة الالمانية البروسية المقدسة الجديدة (I).
مأخوذ عن : كارل ماركــس

راس المال الكتاب الاول. الطبعة الثانية دمشق 1971
تعريب : انطون حمصي

تعليق لنين على كتاب الجدل لهيجــل
(النظــرة الانطــولوجيــة)

في الجدلية القديمة لا وجود للانتقال، ولا للتطور (المفاهيم

والافكار). لا وجود «لعلاقات داخلية وضرورية» للاجزاء كلها ولا وجود لانتقال الواحد الى اخر.

يضع هيجــل مطلبين اساسيين :

1) «ضرورة العلاقــة».
2) «النشأة الداخلية للفروق».

هام جدا ! ! وهذا ما يعني حسب رايي :

1) علاقة ضرورية، علاقة موضوعية لكل الوجوه، والقوى، والاتجاهات الخ... في المجال المعطى للظواهر.

2) النشــاة الداخلية للفروقات «المنطق الداخلي للتطور ولصراع الفروق والاستقطاب.

مساوي الجدلية الافلاطونية. في « البارمينيد Parménide «تعتبر عموما الجدليــة كعمل خارجــي وسلبــي، لا ينتمــي الى الشيء ذاته... ان اهميته كانت تتمثل في كونه ابعد عن الجدلية ما يبدو فيها اعتباطيا.

مأخوذ من : Lénine : œuvres tomes 38 - E. P. Moscou 1971

(تعريب المؤلف)

كــاوتســكي (النظرة التطورية)

ان اسطع طابع في البلشفية هو اقدامها وشجاعتها . فاليهما تعود اكبر نسبة من انطباع الاعجاب الموجــود عند كثير من الانفس التي تتعاطف مع الاشتراكية. لكن توجد اصناف عديدة من الاقدام. ولا يجب ان نعطيها كلها نفس القيمة.

يوجد مثلا اقدام كائن بشري يخاطر بحياته من اجل حب هدف عال بالرغــم من انه يعرف المشاكــل والمخاطر التــي تنتظره.

اما اقدام اللاعب الذي يحب السهولة فان تخوفه من العمل يولد فينا اعجابا اقل « ان الانسان لا يملك الصبر اللازم لتحضير انتصاره بعمل طويل ومستمر ، فهو يحبذ الالتجاء الى حظه بمجرد ان تتوفر له فرصة لتحقيق ربح كبير بدون تعب من الوهلة الاولى...»

لا يمكن ان ننظر الى [المقدام] المتأثر بالجهل نظرة تعظيم فهو يقدم على طريق بدون ان يقدر الاخطار التي تنتظره والتي سيضيع فيها، ان احط انواع الاقدام هو الذي يرمي الانسان في الاخطار لانه لايعرف اي مخرج اخر لكي ينقذ نفسه من الانقاض التي تهدده من كل ناحية حين اقدم لنين سنة 1917 على الصراع من اجل الحصول على القوة العظمى، فالذي حركه هو بدون شك الاقدام من النوع الاول بالرغم من انه يوجد عند اكثر من رفيق من رفقائه شيء من السرعة. لكن حين تحصل على السلطة واخذ يقوم بتركيز جمهورية تهدف الى تجاوز كل الدول المقدمة وذلك على وسائل الرعب وبناء من يومها نمط انتاج اشتراكي متطور لشعب اغلبيته (اكثر من 100 مليون) تتكون من فلاحين اميين ينتجون بطرق بدائية جدا اذن حين قام بهذا العمل فان عمله ينتمي الى اقدام خارق للعادة لكنه اقدام من الصنف الثالث. ولكي يفرض هذا الاقدام نفسه فهو يستوجب قدرا لا بأس به من العباطة.

ان هذه التجربة المجنونة لا يمكن ان تنتهي الا بانقلاب مهول وحتى اكبر العباقرة لا يمكن ان يتحاشاه. ذلك متأت كون المشروع غير ممكن التحقيق بالوسائل المتوفرة. وبقدر ما يقع الشعور بالفشل بقدر ما يبرز اكثر الاقدام من النوع الثالث الناتج عن الشعور باليأس ومن العجيب انه يوجد في اوروبا الغربية أناس مثقفون واشتراكيون مقتنعون لهم موقف سلبي من الشيوعيين لكنهم مشدوهون بصنع المشاريع التي يقوم بها هذا النوع من الاقدام . . . وكأن الاقدام وحده يمكن ان ينتج شيئا. ان الاقدام هو فضيلة في الحرب لكنه في مستوى

الانتاج لا يقدم اي شيء . . .

انني تساءلت على اي شيء يقوم شكنا [في هذه التجربة] ان ذلك لا يقوم على ان التجربة من المحتمل ان لاتنجح لكن يجب القول «بكل يقين» انها ستفشل ويجب ان تفشل.
مأخوذ من : Karl Kautsky : Le bolchevisme dans l'impasse Puf. Paris 1982 (تعريب المؤلف)

غرامشي

الاقتصاد والايديولوجيا (النظرة الجدلية)

ان الادعاء (المقدم كمصادرة اساسية للمادية التاريخية) المتمثل في تقديم ووضع كل تغيير في السياسي والايديولوجي كتعبير اني للبنية، ان هذا الادعاء يجب محاربته نظريا باعتباره طفولية بدائية، وعمليا يجب محاربته بالاستشهادات الحقيقية من ماركس، كاتب المؤلفات السياسية والتاريخية المجسمة.

من وجهة النظر هذه. فان النصوص الهامة تتمثل بالخصوص في 18 برومار Brumaire ، والكتابات حول المسألة الشرقية وكتابات اخرى كذلك (الثورة والثورة المضادة في المانيا، الحرب الاهلية في فرنسا وبعض المؤلفات الاخرى) ان تحليلا لهذه المؤلفات يمكن من تدقيق اكثر للمنهجية الماركسية التاريخية، باعتبارها تكمل التأكيدات النظرية المترقة في كل المؤلفات وتوضحها وتفسرها.

يمكننا ان نلاحظ عدد المرات التي اخذ فيها ماركس حذره في بحوثه المجسمة، تخوفات لا تجد مكانها في الكتب العامة. ومن بين هده التخوفات يمكن ان نسوق هذه الامثلة :

1) الصعوبة في الكشف بصفة جامدة (كالصورة الفتوغرافية

الآنية) عن البنية والسياسة باعتبارها في كل فترة انعكاسا لاتجاهات تطور البنية، اتجاهات لا يمكن ان نقول انها حتما ستتأكد. ان مرحلة بنيية معينة لا يمكن ان تدرس وتحلل بصفة مجسمة الا بعد ان تكون قد اتت على كل مسار تطورها، ولا في فترة سير المسار نفسه اللهم الا في شكل فرضية بشرط ان نعلن بوضوح انها فرضية.

2) من هنا نستنتج ان فعلا سياسيا معينا يمكن ان يكون خطأ في الحساب وقع فيه قواد الطبقات المهيمنة، خطأ يمكن تجاوزه وتصحيحه من طـرف الطبقـات المهيمنـة من خلال «الازمات» الحكومية البرلمانيـة.

ان المادية التاريخية الميكانيكية لا تعتبر امكانية الخطأ، لانها تعتبر ان كل فعل سياسي محدد بالبنية اني، اي باعتباره انعكاسا لتغيير واقعي ومستمر (بمعنى في تحصيل الحاصل) للبنية: ان مبدأ «الخطأ» معقد يمكن ان يكون نتيجة اندفـاع شخصي تولد من حساب خاطىء، او من محاولـة تظهرهـا مجموعات تهدف الى الحصول على الهيمنية داخـل تجمـع قائـد.

3) لا نهتم بما فيه الكفاية بكون كثير من الاعمال السياسية هي نتيجة لضرورات داخلية لها طابع تنظيمي، يعني انهـا ترتبط بالشعور بضرورة اعطاء تماسك لحزب او مجموعة او مجتمـع وهو ما يبرز بوضــوح مثــلا في تاريــخ الكنيســة الكاثوليكيـة، اذا اردنـا ان نجد لكل صـراع ايديولوجـي يحدث داخل الكنيسة، تفسيرا انيا اوليا، فـي البنيـة فاننـا لا يمكن ان نصل الى نهاية. فكثير من القصص السياسيـة ـ الاقتصادية قد كتبت باعتبار هذا الهدف. وبالعكس من ذلك فانه من البديهي ان اغلب اجزاء المناقشات ترتبط بضرورات تنظيمية ضيقة. ففي الحوار بين روما وبيزنطة حول فيـض Procession الروح القدس St. Esprit فانه من المضحك

ان نبحث في البنية الاوروبية الشرقية التأكيد ان الروح القدس لم يفض الا من الاب وان نجد في البنية الغربية انه لم يفض الا من الاب والابن ان الكنيستين اللذين يرتبط وجودهما وصراعهما بالبنية وبكل التاريخ حين وضعتا مشاكلهما لم تفعلا الا وضع مبدأ تمايزهما وتجانسهما الداخليين؛ لكن يمكن ان يحدث ان كل واحدة منهما تؤكد عكس ما تنفيه: ان مبدأ التمييز والصراع بالرغم من ذلك سيستمر والمشكل الاساسي الذي يمثل مشكلا تاريخيا يتمثل في مشكل التمييز والصراع.

مأخوذ عن : Cramsci dans le Texe - E. S. Paris 1975

(تعريب المؤلف)

حول التصور للعالم (النظرة الجدلية)

...ان هذا التناقض بين الفكر والعمل، اي تعايش تصورين للعالم الاول يتأكد في الكلمات والاخر يبرز في العمل الفعلي ليس دائما نتيجة كذب او خداع. ان الكذب او الخداع يمكن ان يكون تفسيرا مرضيا بالنسبة لافراد منعزلين او حتى لمجموعات قليلة، لكنه لا يكون مرضيا حين يبرز التناقض في حياة الجماهير الواسعة : فلا تكون عندئذ الا تعبيرا عن صراعات اعمق تاريخية واجتماعية وهذا يعني في هذه الحالة ان مجموعة اجتماعية (في الوقت الذي تملك فيه تصورا للعالم خاصا بها يبرز في العمل والممارسة) يمكن لاسباب تعود الى خضوع هذه المجموعة والسيطرة عليها فكريا قد استلفت من مجموعة اخرى تصورا ليس ملكها هي تؤكده في مستوى الكلمات وتعتقد انها تتبعه. في فترة عادية بمعنى اخر حين لا يكون سلوكها مستقلا وانما خاضعا.

مأخوذ عن : Cramsci dans le Texe - E. S. Paris 1975

(تعريب المؤلف)

ماوتسي تونغ (النظرة الانطولوجية)

يمكن ان نقول في الختام : ان قانون التناقض الكامن في الاشياء والظواهر اي قانون وحدة المتناقضات يمثل القانون الاساسي للطبيعة والمجتمع ومن هنا القانون الاساسي للفكر، انه يناقض النظرة الميتافزيقية للعالم واكتشافه مثل ثورة كبيرة في تاريخ المعرفة الانسانية. حسب وجهة النظر المادية الجدلية، فالتناقض يوجد في كل مسار يحدث في الاشياء والظواهر الموضوعية والتفكير الذاتي فهو يتخلل كل المسارات من البداية الى النهاية، وهنا يتمثل الطابع الكوني والمطلق للتناقض.

كل تناقض وكل وجه من وجوهه له خصوصياته، هنا يكمن الطابع الخاص النسبي للتناقض في ظروف معينة يوجد تماثل Identité للمتناقضات وبالتالي يمكن ان تتعايش في الوحدة وتتحول الواحدة الى الاخرى وهنا كذلك يكمن الطابع الخاص والنسبي للتناقض، لكن صراع المتناقضات لاينتهي انه يتواصل في فترة تعايشها او تحولها المتبادل حيث تبرز بوضوح خاص. وهنا تكمن من جديد كونية والطابع المطلق للتناقض. عندما ندرس الطابع الخاص والنسبي للتناقض يجب أن ننتبه الى الاختلاف بين التناقض الرئيسي، والتناقضات الثانوية، بين الوجه الرئيسي للتناقض ووجهه الثانوي.

عندما ندرس كونية التناقض وصراع المتناقضات يجب ان ننتبه للاختلاف في الاشكال المتنوعة للصراع والا نسقط في الاخطاء. واذا كان لدينا في نهاية العرض هذا فكرة واضحة عليه يمكن ان نهزم التصورات الدغمائية التي تعترض المبادىء الاساسية للماركسية اللينينية والتي تسيء الى عملنا الثوري. ورفقاؤنا الذين يملكون تجربة يكونون في مستوى تحويلها الى مبادىء ولا يسقطون في تكرار اخطاء التجريبية.

مأخوذ عن : Mao Tsé Toung : Ecrits choisis
Tome 2 Maspéro 1973

ستالين

النظرة الاقتصادوية التقنوية والعلمانية

بالرغم من كل تعقيدات ظواهر الحياة الاجتماعية فان علم تاريخ المجتمع يمكن ان يصبح علما يعادل في دقته البيولوجيا مثلا ويقدر على استعمال قوانين التطور للقيام بتطبيقات عملية . . . واذا اعتبرنا ان الطبيعة والوجود، والعالم المادي هو المعطى الاول بينما يمثل الوعي والتفكير المعطى الثاني المتولد عن الاول . . . فاننا نستنتج ان حياة المجتمع العملية تمثل المعطى الاول بينما تمثل حياته الروحية المعطى الثاني المتولد عنها اي ان حياة المجتمع المادية تمثل واقعا موضوعيا يوجد مستقلا عن ارادة الانسان، بينما تمثل الحياة الروحية للمجتمع انعكاسا للواقع الموضوعي، انعكاسا للوجود.

...وبالنتيجة فان المهمة الاولى لعلم التاريخ هي دراسة واكتشاف قوانين الانتاج وقوانين تطور قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، اي قوانين التطور الاقتصادي للمجتمع . . . ان الخاصية الثانية للانتاج تتمثل في ان تغيراته وتطوره يبدأ دائما بالتغير والتطور اللذين يحصلان في قوى الانتاج واولا وبالذات على وسائل الانتاج وبالتالي فان العنصر الاكثر تحركا والاكثر ثورية في الانتاج هو قوى الانتاج. في البداية تتغير وتتطور قوى المجتمع المنتجة وتتغير باعتبارها وفي تماثل معها علاقات الانتاج بين الناس اي علاقاتهم الاقتصادية».

مأخوذ عن : J. Staline : Questions du Léninisme

(تعريب المؤلف)

في هذا الاطار أريد أن أعرض نصا لماركس اعتمد عليه ستالين لتركيز تصوره الاقتصادوي التقنوي وهو نص مأخوذ من كتاب ماركس : Misère de la philosophie

يقول ماركس في هذا النص :

«ترتبط العلاقات الاجتماعية ارتباطا وثيقا بقوى الانتاج. فبالحصول على قوى انتاج جديدة يغير الناس نمط انتاجهم وفي تغييرهم لنمط انتاجهم يغيرون كل علاقات انتاجهم. ان الطاحونة اليدوية تعطيك مجتمع الاسياد الاقطاعيين، وتعطيك الطاحونة البخارية مجتمع الرأسمالية الصناعية.»

(تعـريـب المـؤلـف)

ان ماركس قد اسس علما جديدا : (النظرة العلمانية)

Althusser

علم تاريخ التشكيلات الاجتماعية، او علم التاريخ.

ان تأسيس ماركس لعلم التاريخ هو اكبر حدث نظري في التاريخ المعاصر. سوف أستعمل صورة.

يوجد عدد معين من العلوم. يمكن القول بأنها تمثل مكانا معينا ضمن ما يمكننا ان نسميه حيزا نظريا مكان، حيز. انها تصورات مجازية. ولكنها تفسر وقائع معينة : المجاورة بين علوم معينة، العلاقات بين علوم متجاورة، سيطرة علوم معينة على غيرها من العلوم. ولكن في نفس الوقـت علـوم غيـر متجاورة. كل علم على حدة (مواقع منفصلة، في الفـراغ : مثلا علم التحليـل النفسـي).

يمكننا الان، بالعودة الى الوراء، ان نعتبـر ان تاريـخ العلوم يكشف عن وجود مجالات علمية، ضمن الحيز النظري الغـامـض.

1) مجال الرياضيات (افتتحه الاغريق).
2) مجال الفيزياء (افتتحه غاليليه).
3) افتتح ماركس المجال الثالث الكبير : مجال التاريخ.

ان المجال، بمعناه المجازي هذا، ليس فارغا اطلاقا : «اذ «تحتله» دائما نظم ايديولوجية شتى، متنوعـة، لا تدرك

انتماءها الى هذا المجال. فمجال التاريخ مثلا، كان يحتله قبل ماركس الاقتصاد السياسي، وفلسفات التاريخ، الخ...

ان افتتاح مجال بعلم اقليمي لا يعارض فقط حق الممثلين القدامى والقابهم، ولكنه ايضا يعيد كليا تشكيل معالم صورة «المجال» القديمة. لا يمكننا الاعتماد الى ما لا نهاية على المجاز - والا لتحتم علينا القول بان فتح مجال جديد في المعرفة العلمية يفترض **تغيير الارضية، او قطيعة نظرية** Coupure Epistemologique الخ، انني ادع لكم امر العناية باشغال الخياطة المؤقتة والضرورية لربط كل هذه الاستعارات بعضها ببعض. ولكن، علينا في يوم من الايام ان نقوم بعمل ما مختلف عن عمل الخياطة والترقيع.

ان فتح «مجال» علمي يتسم، في الزمن وفي النظرية، بطابع القطيعة ليست هذه القطيعة لا محكمة ولا مكتملة : ولكنها قطيعة متواصلة تمهد السبيل لحيز نظري تفتحه بعمل لا نهاية له. ان هذا العمل الذي لا نهاية له ان هو الا الممارسة العلمية، بشكلها المميز.

موضوعة 4 -

ان كل اكتشاف علمي كبير يحتم تحولا كبيرا في الفلسفة. فالاكتشافات العلمية التي تفتح المجالات العلمية الكبيرة تشكل المحطات الكبرى في تحقيب تاريخ الفلسفة :

- المجال الاول (الرياضيات) : ولادة الفلسفة : افلاطون.
- المجال الثاني (الفيزياء) تحول عميق في الفلسفة : ديكارت.
- المجال الثالث الكبير (التاريخ، ماركس) ثورة في الفلسفة، انبأت بها الموضوعة الحادية عشر عن فيورباخ. نهاية الفلسفة الكلاسيكية، ليس كتفسير بل

كتغييـر للعالـم.

كلمة محجبة، خارقة، ولكنها محجبة. كيف يمكن للفلسفة ان تكون تغييرا للعالم ؟ واي عالم ؟

مهما يكن من امر، يمكننا ان نقول عن هيجل : ان الفلسفة تاتي دائما بعد ما يحدث. انها دائما متاخرة. انها دائما مؤجلة.

اننا نعتبر ان لهذه الموضوعة اهمية خاصة : ان الفلسفة الماركسية او المادية الجدلية لا يمكنها الا ان تكون متخلفة عن علم التاريخ. ان كل فلسفة بحاجة الى بعض الوقت لكي تولد وتتبلور وتنمو بعد الاكتشاف العلمي الكبير الذي حتم سرا ولادتهـا.

هذا مع العلم ان علمية اكتشاف ماركس قد انكرها كل الاختصاصيين في هذا المجال وحاربوها بدون هوادة. وما زالت العلوم الانسانية تحتل المجال القديم. وهي تتسلح الان باخر انواع التقنية الحديثـة في الرياضيـات، الخ، ولكـن قاعدتها بقيت دائما قائمـة، كما في الماضـي، على نفـس المعطيات الايديولوجية البالية، مع بعض التعديل الحذق. ان نمو العلوم الانسانية المدهش، بغض النظر عن بعض الشواذ الملحوظ، وخاصة في العلوم الاجتماعية، ان هو الا اعـادة تطبيق المعطيات الكنسية التقنية القديمة المتعلقة بالاندمـاج وباعادة الاندماج الاجتماعي : تقنيات ايديولوجية.

انها الفضيحة الكبرى في كل التاريخ الثقافي المعاصر : الجميع يتحدثون عن ماركس والجميع تقريبا يعتبرون انفسهم ماركسيين في ميدان العلوم الانسانية والاجتماعية. ولكن من كلف نفسه غناء قراءة ماركس عن كثب لفهم جدته ولاستخلاص النتائج النظريـة؟ وما زال اختصـاصيو العلوم الانسانيـة، الا قلة منهم ! يشتغلون بمعطيات ايديولوجية بالية وذلك مئة سنة بعد ماركس، كما بقي الفيزيائيون الارسطوطاليسيون، خمسين سنة بعد غاليليه، يعملون بالفيزياء. من هم الفلاسفة

الذين لا يعتبرون انجلز ولنين جهالا بالفلسفة ؟ اعتقد بانهم معدودون على اصابع اليد. ان كل الفلاسفة الشيوعيين لا يكنون تقديرا لا لانجلز ولا للنين. من هم الفلاسفة الذين درسوا تاريخ الحركة العمالية، تاريخ ثورة 1917 وتاريخ الثورة الصينية ؟ ان لماركس وللينين الشرف الكبير بان يشاركا فرويد مصيره وذلك بكونهما مثقفين منبوذين، وبكونهما، حين نتحدث عنهما، مغدورين مثله. ان هذه ليست فضيحة. اذ يسود بين الافكار الفلسفية ما نسميه موازين قوى، هي موازين قوى ايديولوجية، اي سياسية. اذ ان الافكار الفلسفية البورجوازية هي في السلطة. ومسألة السلطة هي المسألة رقم 1 في الفلسفة ايضا. ان الفلسفة هي في الواقع سياسة بالتحديد الاخير.

مأخوذ عن : دراسات لا انسانوية ـ ترجمة سهيل القش

د. فؤاد زكريا

الجذور الفلسفية للبنائية



طبعة جديدة ومنقحة

الأدب
التاريخ
الجغرافية
فكر إسلامي
الفلسفة

منشورات عيون

صدر عن منشورات «عيون المقالات»

- مبادىء في علم الأدلة: تأليف رولان بارت، ترجمة محمد البكري
- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب: الدكتور أمجد الطرابلسي
- سوسيولوجيا الثقافة: الطهر لبيب
- دروس في جغرافية المناخ ـ 1 ـ عناصر المناخ: أحمد بلاوي
- العرب والنموذج الأمريكي: د. فؤاد زكرياء
- عصر البنيوية: إديث كروزيل، ترجمة: جابر عصفور
- تلك الرائحة (قصص): صنع الله ابراهيم
- رباعيات نساء فاس (العروبيات): محمد الفاسي
- المكتبة السينمائية ـ 1 ـ التصوير: لوي دي جانتي
- المكتبة السينمائية ـ 2 ـ الاخراج: لوي دي جانتي
- المكتبة السينمائية ـ 3 ـ الحركة: لوي دي جانيتي
- المكتبة السينمائية ـ 4 ـ المونطاج: لوي دي جانتي
- الجذور الفلسفية للبنائية: د. فؤاد زكرياء
- ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الاجتماعي: بوعلي ياسين
- الماركسية والنقد الأدبي: تيري إيجلتون، ترجمة: جابر عصفور
- عبقرية الصديق (مقالات تحليلية): مجموعة من المؤلفين
- رجال في الشمس (دراسات تحليلية): مجموعة من المؤلفين
- الحركة السلفية: مجموعة من المؤلفين
- مدخل الى السيميوطيقا 1: بإشراف سيزا قاسم
- مدخل الى السيميوطيقا 2: بإشراف سيزا قاسم
- انتفاضة الشاوية: أحمد زيادي
- الأسطورة والرواية: ميشيل زيرافا، ترجمة: صبحي حديدي
- في التنظير والممارسة، دراسات في الرواية المغربية: لحميداني حميد
- الأسطورة والمعنى: كلود ليفي ستراوس، ترجمة صبحي حديدي
- القصيدة المغربية المعاصرة بنية الشهادة والاستشهاد: عبد الله راجع
- دروس الجامعة: جماعة من الأساتذة

- جرب حظك مع سمك القرش - مسرحية : يوسف فاضل
- حركية الرأسمالية : ف. بروديل - ترجمة محمد البكري
- التراث بين السلطان والتاريخ : عزيز العظمة
- الصمت الناطق (قصص) : خناثة بنونة.
- سوسيولوجيا الغزل العربي : الشعر العذري نموذجاً : الطاهر لبيب
- الأغنية الشعبية الجديدة (ظاهرة ناس الغيوان) : حنون مبارك
- الوعي الذاتي : د. برهان غليون
- قبل السقوط : فرج فودة
- ويكون إحراق أسمائه الآتية (شعر) : محمد السرغيني
- في الحب والحب العذري : د. صادق جلال العظم
- المعرفة والجنس من الحداثة إلى التراث : عبد الصمد الديالمي
- مداخل الى علم الجمال الأدبي : عبد المنعم تليمة

- في الفكر الجدلي رضا الزواري
- مفهوم الأدبية في التراث النقدي توفيق الزيدي
- البنى النحوية نعوم تشومسكي
- الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي الحديث محمود أمين العالم
- الكارثة التي تهددنا صلاح عيسى
- الممكن من المستحيل عبد الجبار السحيمي
- الرواية والواقع ل. كولدمان، ترجمة رشيد بنحدو
- في تأريخ الأدب : مفاهيم ومناهج حسين الواد
- الماركسية والفن الحديث ابراهيم فتحي
- الايديولوجيا الباردة كوسطاس بابايانو
- التفكير البلاغي عند العرب حمادي صمود
- معجم المصطلحات الأدبية ابراهيم فتحي
- الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية ل. ألتوسير

الفهرست

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

هذا الكتاب

يتعلق هذا الكتاب بمدرسة نحسبها من أهم مدارس الفكر الانساني المعاصر : «المادية الجدلية» أو «مدرسة الفكر الجدلي المادي». يتناول فيه الاستاذ الزواري أسس هذه المدرسة باعتبارها محورا من المحاور الاساسية في مقرر مادة الفلسفة بالسنة الثالثة ثانوي (الباكالوريا). وذلك فضلا عن فائدته لعموم القراء من المهتمين والمثقفين. فالفصل في مستوى معين من المعرفة بين المتلقي في المدرسة والجامعة والمتلقي خارجهما يبدو متكلفا ومصطنعا خصوصا عندما يتصل الأمر بالبحوث والدراسات الجادة والمجتهدة، المثيرة للأسئلة التي تنمي ملكات التفكير والحافزة على تجاوز التقليد والقبول الاستسلامي للأحكام المقررة و«البديهيات»...

وهذا ما نعتقد أن هذه الدراسة للاستاذ الزواري تستجيب له وتلبي مطلبه لعموم القراء من تلاميذ وطلاب وأساتذة.

منشورات عيون

الثمن : 13 درهم

مطبعة النجاح الجديدة